UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01930967 3

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/psychologie00baud

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

W. H. Murray

COURS DE PSYCHOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

I

PSYCHOLOGIE

PROPRIÉTÉ DE

J. DE GIGORD

E. BAUDIN
Professeur à l'Université de Strasbourg.

COURS DE PSYCHOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

I

PSYCHOLOGIE

PRIX GEGNER
Décerné par l'Académie des Sciences Morales et Politiques

TROISIÈME ÉDITION

PARIS
J. DE GIGORD, ÉDITEUR
15, RUE CASSETTE

1921

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Ce cours de psychologie et de philosophie est le fruit de quinze années d'enseignement. Qu'on nous permette de dire ici dans quel esprit il a été conçu, rédigé et enseigné.

I

Nous nous sommes constamment et d'abord appliqué à mettre les problèmes en relief, cherchant à en dégager le sens et à en donner l'intelligence, à souligner leurs parentés et leurs généalogies, à les présenter enfin dans leur ordre et leurs cadres naturels. Nous avons pris soin également de soumettre avant tout à l'élève des faits et des analyses de faits, dans lesquels il puisse trouver des éléments de solution à sa portée, et indépendants de l'histoire. Bref, nous avons délibérément donné partout le pas à la méthode positive *sur la* méthode historique *et sur la* méthode dialectique, *pensant que celles-ci doivent toujours rester à leur rang naturel, qui est le second. Cela nous a conduit à réduire le plus possible la part des théories et des discussions. On n'en trouve guère dans les manuels scientifiques de physique ou de physiologie; c'est d'ailleurs un assez mauvais signe pour une science que la surabondance des théories; c'est un signe qu'elle est encore loin d'être constituée. On en trouvera ici plus que nous n'aurions voulu, encore que nous nous soyons borné à celles qui présentent une valeur actuelle. Au moins avons-nous tâché d'éliminer toutes celles qui ne subsistent que par tradition scolaire, et qui réussissent à encombrer la mémoire et l'imagination au détriment de l'intelligence.*

Le même souci de méthode positive nous a fait sacrifier tout l'appareil bibliographique des citations et des références, et ce que l'on est convenu d'appeler « la littérature du sujet ». Cette littérature est indispensable au travailleur, qui d'ailleurs ne la cherche pas dans un manuel : mais l'expérience prouve qu'elle est facilement nuisible à l'élève : elle le déconcerte et l'embarrasse, et contribue encore à le détourner du fond des choses. Même en mettant tout au mieux, l'appareil historique et critique lui donne on ne sait quelle inquiétude de se trouver en présence d'une science qui se fait, toute encombrée d'échafaudages et de bâtisses extérieures, là où il s'attendait à trouver le monument d'une science faite, et qui s'enseigne. Sans doute, ni la psychologie ni la philosophie ne sont achevées : mais il n'en est pas moins vrai qu'elles ont des parties solides et bien assises. Ce sont ces parties qu'il convient de dégager les premières. C'est pourquoi nous avons cru devoir partout insister sur le côté positif des questions, sur les faits bien acquis, sur leurs explications les mieux établies, sur les résultats les plus certains du travail des professionnels, sur les perspectives claires et bien ouvertes où la vue se repose et s'oriente avec aisance.

C'est pour cette raison encore que nous avons dû, à notre très grand regret, renoncer à signaler à mesure les livres et les articles de revue dont nous nous sommes inspiré. Ils sont trop nombreux, et leur simple mention eût alourdi et obscurci l'exposition des idées. Nous aimons à penser que l'on retrouvera dans ces pages les résultats des plus importants travaux scientifiques et critiques publiés jusqu'à ce jour. En ce qui concerne en particulier le cours de psychologie, nous nous faisons un plaisir et un devoir de dire tout ce qu'il doit aux écoles française, suisse et américaine et de remercier une fois pour toutes MM. Rabier, Ribot, Bergson, P. Janet, Binet, Séailles, Dunan, Bourdon, Goblot, Roustan ; MM. Flournoy, Claparède ; MM. James, Titchener, Miller, Baldwin ; etc., etc., tous ceux enfin dont les idées et les analyses nous ont paru mériter d'entrer dans le domaine universel des conclusions acquises, celles que doit populariser un manuel.

II

La typographie du petit texte, qui représente à peu près le tiers du contenu du cours, doit compenser par des avantages pédagogiques, l'inconvénient de défigurer le livre. Elle répond, dans notre esprit, à la nécessité de différencier les élèves, et aussi de différencier les problèmes. Les élèves moyens trouveront ici, dans ce qui est imprimé en grand texte, tout l'essentiel du programme du baccalauréat, et ils pourront négliger le reste, sans compromettre leur diplôme, sinon leur formation. Ils feront mieux cependant d'y voir des pages à lire, à côté des pages à étudier; ils y trouveront peut-être le goût de philosopher plus avant. Le petit texte s'adresse, en effet, plus particulièrement aux meilleurs élèves, à ceux dont la curiosité dépasse celle d'un programme d'examen. D'une part ils risquent de s'atrophier et de verser dans la paresse en se restreignant à ce programme ; et d'autre part ils sont exposés à se disperser en se livrant à des lectures faites au hasard, et qu'ils ne rapportent point à l'étude de problèmes précis. Nous avons voulu guider leurs réflexions et leurs investigations supplémentaires. Le petit texte leur offre, rédigées à leur intention, quelques réponses à ces multiples interrogations que leurs professeurs aiment tant leur voir poser à propos du cours ou de leurs lectures. Ils y trouveront traités bien des problèmes que l'enseignement élémentaire soulève et ne résout point ; ils y verront agrandis des perspectives et des horizons qu'il recouvre à mesure qu'il les découvre. Ainsi la distinction du grand et du petit texte revient d'abord à celle de ce qui est indispensable et de ce qui est de luxe au point de vue de l'examen ; et ce n'est point nécessairement la distinction du plus important et du moins important, ni même celle du plus facile et du moins facile. A tout le moins fournira-t-elle aux esprits fatigués ou pusillanimes la joie de pages à sauter, et aux esprits éveillés et actifs la joie meilleure d'une nourriture intellectuelle de plus haut relief.

Quant à l'ordre que nous avons suivi, c'est celui du programme du baccalauréat, auquel nous n'avons pas cru devoir apporter de modifications bien importantes. Nous avons seulement réservé

BF
132
233

pour le second volume les préliminaires sur la science et la philosophie, qui ne sont pas plus indispensables à l'étude de la psychologie qu'à celle des autres sciences, et qui sont la préface naturelle d'un traité de philosophie. Ainsi avons-nous pu consacrer tout notre premier volume à la Psychologie. C'est en quelque sorte le plus complet ; il répond à la moitié du programme de l'examen, et présente une synthèse de tous les problèmes psychologiques. Le second volume, consacré à la Philosophie, ne pourra offrir la même plénitude ; car on ne saurait raisonnablement traiter en un volume tous les problèmes philosophiques, et encore moins les y traiter dans toute leur ampleur. Nous ne pourrons, ainsi que nous y invite le programme lui-même, que nous restreindre aux plus importants. Une brève histoire de la philosophie remédiera, autant qu'il se peut faire, à cet inévitable inconvénient.

III

Deux mots enfin sur la façon d'utiliser ce cours. Il n'est pas fait pour être étudié comme un memento, ni pour être « appris par cœur ». Tout livre de science, et a fortiori *tout livre de philosophie, appris par cœur, ne peut que rendre l'élève plus sot que nature, en lui désapprenant de penser. Si celui-ci aide à réfléchir, et suggère plus qu'il ne dit, il réalisera le but qu'il s'est assigné. Bien des faits et bien des analyses qu'il présente sont très certainement insuffisamment développés ; mais il y a avantage évident à ce que l'élève se charge de ce développement, et que son activité propre se manifeste en enrichissant ce qu'on lui soumet, et en examinant les conclusions qu'on lui propose. Tout véritable enseignement porte à restreindre le rôle du livre. En classe, et plus particulièrement en classe de philosophie, il n'est rien, ou pas grand' chose ; le professeur est tout. Un texte ne vaut que par son commentaire, et par le travail perpétuel d'explications, d'exemplifications, de critiques, d'interrogations, etc., qui l'accompagne. En étude, le livre est un thème à méditations, et premièrement à méditations écrites. C'est pourquoi, en particulier, nous ne concevons point ce manuel sans au moins une analyse quotidienne de son contenu par l'élève après chaque classe.*

L'expérience nous a toujours fait apprécier l'usage, si décrié souvent, des compendiums, voire des tableaux synoptiques. Autant un résumé proposé par le livre risque d'encourager la paresse en offrant du travail tout fait, qui s'adresse trop tôt à la mémoire, autant les résumés rédigés par l'élève à son propre usage, lui inculquent la saine habitude de repenser par lui-même, de donner une formule personnelle aux idées recueillies, de les classifier, de les coordonner et de les subordonner selon leurs rapports naturels, de mettre de l'ordre enfin dans le chaos de ses connaissances. Nous tenons ce travail de résumés quotidiens pour aussi indispensable au moins que celui de la dissertation hebdomadaire ; et nous avons toujours vu les élèves s'en acquitter avec plaisir, dès qu'ils ont compris l'utilité et acquis la pratique et l'aisance.

COURS DE PSYCHOLOGIE

LIVRE I

INTRODUCTION A LA PSYCHOLOGIE

TROIS DIFFÉRENTES PSYCHOLOGIES

D'une façon générale, on peut définir la psychologie, conformément à son étymologie grecque (*psyché*, âme; *logos*, traité), *l'étude* ou *la connaissance de l'âme*. Mais il y a différentes manières d'entendre l'âme, et partant différentes psychologies.

I. **Psychologie empirique.** — Au sens le plus ordinaire du mot, l'âme signifie *cet ensemble de sentiments, de pensées, de passions, d'humeurs, d'habitudes, d'inclinations, etc., qui constituent à un homme sa physionomie morale, son caractère et sa personnalité.* C'est en ce sens qu'on parle d'âmes basses ou nobles, compliquées ou simples, etc. La connaissance de l'âme ainsi entendue fait l'objet d'une première psychologie, à laquelle nous prétendons tous, qui plus, qui moins, puisque tous nous prétendons à nous connaître nous-même et à connaître les autres hommes. *Psychologie empirique*, car l'expérience en fait tous les frais. Ceux-là surtout s'y distinguent que leur profession amène à scruter le cœur humain, les hommes d'action (administrateurs, politiques, commerçants, confesseurs, généraux, etc.), et les hommes de lettres (moralistes, poètes, etc.). On ne cessera jamais de vanter la *psychologie pratique* d'un Napoléon, et la *psychologie littéraire* d'un Racine ou d'un Shakespeare.

Qu'elle soit pratique ou littéraire, la psychologie empirique reste en dehors de la science, ce qui ne lui enlève rien de sa valeur. A l'occasion, un paysan sans culture se montrera meilleur psychologue qu'un professionnel de la psychologie scientifique. D'ailleurs, celle-ci ne date que d'hier, la psychologie

empirique est vieille comme l'humanité : le premier intérêt et le plus grand plaisir de l'homme a toujours été de connaître l'homme, et d'agir sur lui grâce à cette connaissance ; ce qui assure aux « Belles-lettres » un attrait et une utilité éternels.

II. **Psychologie métaphysique.** — Par âme on entend en second lieu *le principe substantiel et immatériel des sentiments et des pensées.* C'est ici que s'opposent le matérialisme et le spiritualisme. Si un matérialiste nie l'existence de l'âme, je sais bien qu'il ne nie ni les sentiments ni les pensées, qui ne font de doute pour personne; mais il se refuse à accepter l'existence de la réalité spirituelle qui leur sert de principe, et dont l'affirmation constitue le spiritualisme. C'est cette *âme-substance* qui fait l'objet de la psychologie métaphysique, consacrée à la solution des problèmes de son existence, de son immatérialité, de son immortalité, de ses rapports avec son corps, avec le monde et avec Dieu. On l'appelle métaphysique, parce qu'on est convenu de réserver à la métaphysique l'étude des réalités profondes, inapparentes et substantielles, qui se dérobent sous les phénomènes, telles la matière et l'âme. On l'appelle encore psychologie rationnelle, parce qu'en métaphysique c'est la raison, et non l'expérience, qui est appelée à décider.

III. **Psychologie scientifique.** — Aux yeux du savant, qui ne voit dans la nature que des groupes de phénomènes à observer, à analyser, et à expliquer par des lois, l'âme ne peut être que la conscience, ou l'*ensemble des phénomènes psychiques.* C'est là l'objet propre de la psychologie scientifique.

Par là, elle se situe entre la psychologie empirique et la psychologie métaphysique. Elle continue la première et prépare la seconde.

1° *Elle se distingue d'abord de la psychologie empirique comme une connaissance de type supérieur se distingue d'une connaissance de type inférieur ; mieux encore, comme la science se distingue partout de l'empirisme pré-scientifique.* — *a* Elle a même *objet*, puisqu'il s'agit toujours d'étudier des faits humains observables. Seulement ces faits sont examinés de part et d'autre sous un jour différent, parce que pour des buts différents et avec des curiosités différentes. Le but du moraliste ou de l'homme d'action est avant tout de satisfaire son désir de connaître *des hommes*, c'est-à-dire, des êtres vivants, ses semblables, avec qui il est en communauté de sentiments, les seuls qu'il puisse aimer et haïr. Sa curiosité est alimentée par ses intérêts personnels, curiosité d'artiste, d'homme pratique, ou, plus simplement encore, de spectateur amusé par le drame de la vie, curiosité de sympathiser et de sentir tout

autant que curiosité de savoir. Au contraire, le savant, comme tel, se désintéresse des hommes et n'obéit qu'à la curiosité de savoir : il veut connaître pour connaître, quelque utilité que puissent par ailleurs présenter ses connaissances. Il n'a donc affaire qu'à *des phénomènes ;* il envisage simplement les phénomènes psychiques à côté et à la suite des phénomènes physiques, chimiques, mécaniques, etc., dont l'ensemble constitue l'univers scientifique — Par là même, il élargit le domaine de son étude Tandis que le moraliste est amené par son point de vue à restreindre sa psychologie à l'analyse du cœur humain, c'est-à-dire ne retient des trois facultés qui nous constituent, intelligence, volonté et sensibilité, que la troisième, le psychologue scientifique étend impartialement son intérêt aux trois facultés. Le cœur, ou la sensibilité, n'est pour lui que le groupe des « phénomènes affectifs », que rien ne saurait faire prévaloir objectivement sur le groupe des « phénomènes intellectuels » ou sur celui des « phénomènes volitifs ». — *b*) Mais surtout il y a différence de *procédés*. Qui dit empirisme, dit absence de méthode, abandon aux hasards de l'expérience telle quelle, observations et réflexions personnelles recueillies à l'aventure. La science, au contraire, dirige ses recherches selon des procédés techniques bien définis, et elle tend à exprimer ses résultats dans des *lois* explicatives, dans des formules abstraites et générales. « Il n'y a de science que du général », a dit Socrate, le fondateur de la psychologie scientifique. Aussi le premier besoin de la science en face de l'empirisme est il, avant de le dépasser, de recueillir ses résultats, de les critiquer et vérifier, de les ordonner et de les systématiser en un corps de vérités impersonnelles.

Ainsi donc, en psychologie comme partout, l'empirisme ne saurait être que le point de départ de la science. A ce point de vue, toute la psychologie empirique, amoncelée dans les littératures, constitue une des meilleures préparations à la psychologie scientifique. Mais les deux psychologies restent d'ordre différent. Il convient de demander à chacune ce qui est de sa compétence ; à la première la connaissance du cœur humain, à la seconde les lois des faits psychiques. Ce n'est point Racine ni Shakespeare qui nous instruiront sur le mécanisme de l'association des idées, du jugement, ou de l'abstraction ; mais l'on ne saurait non plus reprocher à Descartes de n'avoir écrit ni Phèdre ni Othello. On entend parfois dire qu' « il y a plus de psychologie dans tel roman ou tel drame que dans tous les traités classiques ». Non, pas plus, mais une autre psychologie.

2° *C'est avant tout par leurs objets que diffèrent la psychologie scientifique et la psychologie métaphysique, visant, l'une l'en deçà, l'autre l'au delà de l'expérience psychologique, l'une les phénomènes, l'autre leur substance.* De même que la cosmologie rationnelle, ou métaphysique de la matière, est l'au delà de la physique empirique et de la physique scientifique, de même la psychologie rationnelle, ou métaphysique de l'âme, est l'au delà de la psychologie empirique et de la psychologie scientifique. Mais cette différence ne crée ni une opposition ni un conflit : la science ne supplée pas à la métaphysique, et elle ne la supprime pas ; elle lui prépare ses problèmes et s'aide de leurs solutions. Toute science probe et sincère se reconnait à ce signe qu'elle force un assentiment universel à ses résultats positifs et prouvés, et les impose aux métaphysiques les plus contradictoires. De même qu'il n'y a pas deux physiques scientifiques, une pour les mécanistes et une pour les dynamistes, cependant divisés

à propos de la nature métaphysique de la matière, de même il ne saurait y avoir deux psychologies scientifiques, une pour les spiritualistes, et une pour les matérialistes, malgré l'opposition irréductible de ces métaphysiciens sur la question de la nature de l'âme. Toute psychologie métaphysique prend nécessairement pour matière les données et les résultats de la psychologie scientifique, et se propose d'en rendre raison. *Elle commence là où celle-ci finit, et la continue sur un plan nouveau.*

IV. **Possibilité de la psychologie scientifique.** — Nous venons d'esquisser le programme de la science en psychologie. Ce programme est-il réalisable, et peut-on espérer ici dépasser le stade de l'empirisme ? On en a souvent douté. Auguste Comte, et à sa suite les positivistes, ont rayé la psychologie du nombre des sciences, disant que la vraie science de l'homme est à demander soit à la physiologie, soit à la sociologie, l'observation scientifique ne pouvant atteindre l'homme que dans son corps et dans la société où il pense et agit. Là seulement, disent-ils, on découvre les éléments indispensables à une vraie science, à savoir *un objet déterminable, des méthodes précises et des lois certaines.* Au contraire, qui analyse immédiatement l'âme se condamne à des descriptions indéfinies qui relèvent de la littérature, et ne trouvera jamais l'objet scientifique, les méthodes scientifiques, ni enfin les lois scientifiques qui pourraient seuls constituer une véritable psychologie scientifique.

L'examen de cette très sérieuse objection nous force à préciser de plus près la nature de la psychologie, c'est-à-dire à déterminer les caractères 1. de son objet, 2. de sa méthode et 3. de ses lois.

CHAPITRE I

L'OBJET DE LA PSYCHOLOGIE

Objet brut et objet scientifique. — Toute science, avons-nous dit, reçoit son objet de l'expérience. Mais il y a lieu de distinguer une expérience *brute* et une expérience *élaborée*. Par la première, on entend les données expérimentales telles quelles, antérieurement à toute interprétation par l'intelligence : c'est une expérience préscientifique, et même préempirique. La seconde est faite de ces mêmes données déjà comprises et formulées par l'intelligence, qui se les exprime comme elle les perçoit, en les informant de ses concepts. La chute d'une pierre, par exemple, doit être sensiblement la même pour quiconque a des yeux, pour un chien, un chat, un enfant, un ignorant, un savant. Mais déjà un enfant et un ignorant y voient ce que ni le chien ni le chat n'y voient, car ils ont les concepts de pierre, de terre, d'espace, de temps et de chute, que le chien et le chat n'ont pas. Le savant, à son tour, discerne ce que l'enfant et l'ignorant ne discernent pas, à savoir les points de vue que sont la masse et la densité du corps qui tombe, sa vitesse initiale, l'accélération de cette vitesse, son rapport aux espaces parcourus et aux temps mis à les parcourir, la résistance des milieux, enfin les mesures mathématiques de ces éléments : tout cela grâce à un lot de concepts scientifiques appropriés. On voit ainsi comment on passe de l'expérience brute à l'expérience empirique d'abord, puis à l'expérience scientifique. — Cette observation a immédiatement son application en psychologie. Ici encore, il y a lieu de distinguer un objet brut, constitué par les *données immédiates de l'expérience psychologique*. Cet objet brut, dès qu'on le perçoit et l'exprime à l'aide des vocabulaires empirique ou scientifique, devient un objet empirique et scientifique. *l'ensemble des phénomènes psychologiques*, tels que nous avons l'habitude de les percevoir et de les penser soit dans la vie soit dans la science.

Nous allons donc successivement 1° déterminer l'objet brut de la psychologie ; 2° voir comment il s'élabore en objet scientifique.

Article I. — *L'objet brut.*
Les données immédiates de la conscience.

Il faut d'abord nous bien pénétrer de l'objet brut de notre science, et par là prendre possession de son domaine matériel.

Effort singulier et presque paradoxal, que les autres sciences ne demandent pas, mais que la psychologie exige. C'est que, si nos sens sont spontanément ouverts sur le monde extérieur, nous sommes moins naturellement orientés vers le monde intérieur, qu'il nous faut en vérité découvrir et redécouvrir sans cesse. Effort difficile, en outre, parce qu'il ne s'agit pas seulement de rentrer en soi-même, mais encore de saisir à même l'en dedans de nos phénomènes psychologiques, de pratiquer le retour à l'intuition immédiate de leur réalité essentielle. Ç'a été le but constant de la psychologie la plus moderne, avec W. James et M. Bergson, de souligner de ce point de vue les caractères généraux de la vie psychologique, antérieurement à toute élaboration empirique et scientifique. Esquissons, à la lumière de leurs analyses, les principaux de ces caractères.

§ 1. — L'intériorité

Les deux mondes. — Il y a pour chacun de nous deux mondes, *le monde extérieur et le monde intérieur.*

En ce moment, je suis à écrire sur mon bureau. Je le vois distinctement, surchargé et encombré de livres et de papiers. Pour peu que je lève la tête, toute ma chambre m'est présente. A travers ma fenêtre, j'aperçois des maisons, un coin du ciel. J'entends le bruit de la rue et le chantonnement de ma cheminée. Je vois mes mains et mon corps. Tout cela est pour moi le monde extérieur, tel qu'il apparaîtrait également à un homme assis près de moi, tel qu'il apparaîtrait à mon chien. Mais là ne s'arrête pas mon expérience. Car je m'aperçois d'autres phénomènes, dont ne s'apercevrait pas mon voisin. Je sens bouillonner en moi des idées qui se pressent et s'organisent à mesure que j'écris. Je perçois une activité singulière qui vole d'idées en idées, qui ne saurait s'arrêter et va toujours de l'avant. Entre temps, je me rappelle un voyage que j'ai fait, un ami que je vais recevoir, une corvée que je ne puis éluder; tout cela me rend alternativement joyeux et grincheux, et évoque en moi un pullulement d'images et de sentiments. De plus, je me sens désirer, aimer, haïr, délibérer, vouloir, ne pas vouloir. Ainsi, en ce petit coin du monde visible qu'est mon corps, il y a tout un monde invisible de sensations, de pensées, de souvenirs, d'affections. Monde réel et intéressant au point qu'il m'absorbe et me fait oublier le monde extérieur, dont il me distrait. Monde essentiellement fermé, qui constitue mon véritable

« chez moi ». Nous vivons tous notre vie intérieure emmurés en nous-mêmes et comme séparés du dehors par des cloisons étanches. Nous ne sortons jamais de chez nous, et personne n'y pénètre jamais. Nos gestes, nos attitudes, nos paroles mêmes peuvent bien, grâce à un mécanisme que nous analyserons plus tard, traduire par des signes nos événements intérieurs, mais non pas les livrer en chair et en os, pour ainsi dire, et les soumettre directement à l'expérience d'autrui. Les exprimer, ce n'est pas les faire voir d'une intuition immédiate. Personne n'a senti ni rendu cette vérité avec autant de force que les romantiques, si portés à se replier sur eux-mêmes et à exalter l'incompréhensibilité de leur moi.

Ainsi s'explique le mot très juste des anciens que l'homme est un « microcosme », un petit monde. Un petit monde extérieur, par son corps où se reflète le grand monde dont il relève ; mais aussi et surtout un petit monde intérieur, où s'accomplissent des phénomènes qui n'appartiennent qu'à lui. Si je demande à un physicien de me définir, il me répondra que je suis un corps, un agrégat de matière ou d'atomes, et comme tel un système de phénomènes physiques. Si je pose la même question à un chimiste, il me dira que je suis un petit laboratoire naturel, et comme une cornue où s'effectuent des combinaisons et des phénomènes chimiques. Si je m'adresse enfin à un physiologiste, il me décomposera en tissus, en organes et en fonctions, et par là me déclarera un complexus de phénomènes physiologiques. Tous trois ont raison : je suis tout ce qu'ils disent, à titre de partie du monde extérieur. Mais je suis autre chose encore, dont ils ne me disent rien. Car on pourrait pénétrer tous mes atomes, suivre toutes mes combinaisons chimiques, et, selon le mot de Leibnitz, se promener dans mon cerveau comme dans un moulin, sans rencontrer quoi que ce soit qui ressemble à une idée, à un sentiment, bref à un de ces multiples phénomènes psychologiques qui forment ma vie intérieure. D'où la justesse de cette définition de la psychologie : *la science de la vie intérieure.*

§ 2. — La conscience

Les deux expériences. — Les deux mondes nous sont connus par deux expériences distinctes. Ce sont nos sens qui nous révèlent le monde extérieur ; leurs informations réunies constituent l'*expérience externe.* Il est ainsi perceptible : 1° *du dehors ;* 2° *par*

un nombre indéfini d'observateurs simultanés ; 3° *qui peuvent se contrôler les uns les autres.* Au contraire le monde intérieur n'est perceptible que : 1° *du dedans ;* 2° *par celui-là seul qui vit ses phénomènes ;* 3° *sans que personne puisse directement contrôler ses observations.* Il est l'objet de l'*expérience interne*, dont l'instrument est la *conscience.*

Définissons provisoirement la conscience *le don de voir en soi-même, de se sentir penser, agir et vivre.* Elle constitue dans la nature une sorte d'anomalie. Par elle l'âme devient, pour ainsi dire, transparente à elle-même : elle se connaît à mesure qu'elle connaît les choses. Son activité est comme à double jeu, puisqu'elle comporte à chaque instant la connaissance du monde extérieur par l'expérience externe, et la connaissance de cette connaissance-là par l'expérience interne. La conscience est ici tellement importante qu'on en est venu à prendre pour synonymes, d'une part vie psychique, âme et conscience, et d'autre part faits psychiques et faits de conscience. D'où une nouvelle définition de la psychologie : *la science des faits de conscience*, ou, plus simplement, *la science de la conscience.*

§ 3. — La personnalité

Le moi. — Le petit monde intérieur qu'est la conscience apparaît à la fois comme un organisme à vie strictement individuelle, et comme un système clos à phénomènes incommunicables et marqués d'un sceau singulier. En effet, tandis que les phénomènes du monde extérieur sont anonymes et impersonnels, ceux-ci sont tous personnalisés, et le sont à ce point que leur enlever leur personnalité serait leur enlever leur nature. Il n'en est pas un qui ne porte en lui la marque indélébile et comme le coefficient du moi. A bien prendre les choses, on ne saurait dire qu'il existe *des* idées et *des* émotions à la façon dont on dit qu'il existe de l'eau ou des pierres : ce que me révèle ma conscience, c'est *mes* idées, ce que vous révèle la vôtre, c'est *vos* émotions. Pas un fait de conscience qui puisse s'exprimer en entier autrement que par un verbe personnel, par un « je pense », « je sens », « je souffre », « je veux », etc. Et le moi est sans cesse présent dans n'importe lequel de ses événements. Il est la donnée dernière et irréductible. Aussi, lorsque Descartes voulut, dans son effort de scepticisme universel, douter de toute connaissance et de toute existence, il dut s'arrêter à la connaissance immédiate de son doute, c'est-à-dire, de son moi

pensant : « je pense, donc je suis » ; et ce fait primordial lui servit de fondement pour toute sa philosophie. Cette donnée primitive du moi est d'une telle importance que l'opposition du monde intérieur et du monde extérieur est communément et justement présentée comme l'opposition du moi et du non moi. Ce qui nous vaut encore cette définition de la psychologie : *la science du moi.*

§ 4. — La spontanéité

Le dynamisme psychique. — La vie intérieure s'oppose au monde physique comme la spontanéité à l'inertie. Non seulement les corps paraissent condamnés à l'immobilité tant que rien ne les vient mouvoir, ce qui est la définition populaire de l'inertie ; mais encore ils paraissent aussi impuissants à modifier un état donné de mouvement qu'un état donné de repos, ce qui est la définition scientifique de l'inertie. Ils ne font que recevoir du dehors, et transmettre au dehors, des mouvements qui leur paraissent pour ainsi dire étrangers. Or, à première vue, la conscience s'apparaît comme une *activité pure*, comme une source inépuisable de pensées et de sentiments, comme une vie spontanée tout entière à l'abri du monde extérieur, comme la vie par excellence.

Cela même lui confère une instabilité singulière. *Etre*, pour elle, *c'est devenir, et devenir c'est changer.* « L'âme pense toujours » disaient les cartésiens ; et cesser de penser serait pour elle cesser d'exister. Elle est pur dynamisme, mouvement incessant, mouvement que n'alourdit rien de matériel. En un clin d'œil elle passe d'une idée à une autre, d'un sentiment à un souvenir, et suit des raisonnements avec une fougue incomparable Ses impressions ne font que se renouveler ; même les impressions successives que lui donne un seul et même objet varient au gré des circonstances, de nos humeurs, de l'état de notre cerveau, etc. Un même paysage touche différemment deux spectateurs, et le même spectateur à deux instants différents. On n'a jamais exactement deux fois la même sensation. Même une sensation qui dure est une sensation qui change, elle passe par une gamme indéfinie de nuances : le son d'une sirène ou d'un sifflet de locomotive, strident d'abord, s'adoucit et meurt dans la conscience, sans cesser de résonner au dehors avec la même intensité.

§ 5. — La continuité

Le courant de la conscience. — Évoluant et se transformant sans cesse, la conscience ne présente ni points morts, ni interruptions, ni solutions de continuité. Toujours les idées et les images s'enchaînent, les sentiments se lient aux sentiments, et le tout se fond dans une vie coulant pour ainsi dire à pleins bords. Rien de plus naturel que la métaphore du *courant* ou du *torrent de la conscience* (*the stream of consciousness*), par laquelle W. James symbolise ce fleuve intérieur entraînant pêle-mêle en ses eaux représentations, jugements, raisonnements, perceptions, etc. Par-dessous les perceptions, plus ou moins discontinues, coule et avance sans cesse une vie profonde douée d'un rythme parfaitement continu.

Cela vaut à la conscience un privilège remarquable, *la durée ;* il semble qu'au prix d'elle les choses ne fassent que persister et demeurer. Dire qu'elle dure, c'est dire qu'elle prolonge perpétuellement son passé dans son présent ; elle ne cesse de faire boule de neige ; toute sa vie vécue lui reste sous la forme d'habitudes, de souvenirs et d'acquisitions, qui pénètrent son état présent ou lui font cortège. Ainsi le moi s'enrichit à mesure qu'il se renouvelle et se transforme ; il ajoute sans cesse à son unité actuelle l'unité de toute son évolution ; rien ne meurt jamais totalement en lui ; toute son existence passée se ramasse dans son existence présente pour se retrouver dans son existence future.

§ 6. — L'immatérialité

La qualité pure. — Tous les caractères que nous venons de relever dans les données immédiates de la conscience viennent se résumer dans un dernier caractère qui les contient tous : l'immatérialité. Il convient d'entendre par là une immatérialité purement empirique et négative, l'absence complète des attributs que l'expérience externe révèle comme essentiels aux corps et aux phénomènes matériels. Des idées et des sentiments n'ont rien du sensible ; on ne les voit point, on ne les touche point ; ils n'ont ni couleur, ni forme, ni résistance, ni densité. Ils sont donc destitués des deux grands attributs des corps, la spatialité et la quantité. Car tous les corps sont étendus et rangés dans l'espace ; ils ont des dimensions et sont dans un lieu ; ils

se prêtent aux mesures géométriques et arithmétiques, aux additions et aux soustractions.

1. Les faits de conscience ne sont pas dans *l'espace;* l'on a même pu définir la conscience l'anti-espace. — D'où : *a*) Ils ne présentent pas de *dimensions :* on ne saurait parler intelligemment de la longueur ou de la largeur d'un sentiment ; les « idées larges », les « pensées profondes », les « caractères droits » ne sont que des métaphores. — *b*) Les *mesures géométriques* ne leur sont donc pas applicables : on ne saurait superposer ni juxtaposer des idées les unes aux autres. — *c*) Partant, ils ne se *localisent* point, ne sont ni à droite, ni à gauche, ni au-dessous, ni en dedans, ni en dehors de quoi que ce soit. On ne localise et ne situe que ce qui a des dimensions. A parler avec exactitude, ils ne sont nulle part, pas plus dans le cerveau que dans le cœur ou dans tel autre organe. Ce n'est qu'*indirectement* qu'on en vient à localiser la conscience dans le corps qui conditionne son activité, les perceptions dans les organes percepteurs, et les fonctions psychiques dans les centres cérébraux dont leur jeu dépend. *Les localisations cérébrales ne sont pas des localisations psychologiques.* A la rigueur, on devrait donc dire de la conscience qu'elle peut être présente *à* un organe ou à un lieu, mais non pas *dans* un organe ou dans un lieu. A la rigueur encore, on ne devrait pas parler de « faits internes », puisque l'opposition du dedans et du dehors suppose des distinctions spatiales. Mais ce terme se justifie pratiquement par l'habitude où nous sommes d'opposer notre corps au monde extérieur, et ensuite notre conscience à son corps, qui lui devient pour ainsi dire extérieur par là qu'elle voit en lui un étranger.

2. Les faits de conscience n'ont pas de *quantité.* Qui dit quantité, dit plus ou moins d'un même élément homogène servant d'unité et permettant de faire intervenir les lois des nombres. Où est l'unité de plaisir, de pensée, de sentiment ? Comment dire qu'une émotion est faite de tant d'unités d'émotion, qu'une volonté est faite de tant d'unités de volonté ? Cela ne présente pas de sens. On ne peut pas plus additionner ou soustraire les états de conscience que les composer d'éléments identiques, précisément parce qu'ils n'offrent aucune homogénéité physique. Ils paraissent, au contraire, perpétuellement *hétérogènes ;* hétérogènes les uns aux autres : une idée n'est pas un sentiment ; hétérogènes à eux-mêmes, s'il est vrai qu'en durant ils changent et ne cessent de se transformer. Leur devenir est la raison profonde de leur hétérogénéité ; c'est lui qui fait

obstacle à tout effort pour leur découvrir une substance homogène et pour les quantifier. Selon M. Bergson, ils sont qualité pure, c'est-à-dire pure de toute quantité.

Conclusions. — Tels sont à première vue, *primo intuitu*, les caractères les plus frappants de la vie psychologique. Nous aurons à y revenir. Tels quels, ils garantissent une incontestable originalité à ses phénomènes, entre lesquels et ceux du monde extérieur ils suffisent à établir une distinction de nature. La psychologie se trouve donc assurée par là d'un domaine et d'un objet propres. Mais on peut se demander si c'est un objet scientifique, ce qui remet en question son existence comme science. Car toute science veut des phénomènes précis, distincts, isolables et observables à loisir et avec exactitude, impersonnels enfin ; or, comment demander ce matériel scientifique à l'expérience interne, à ce chaos mouvant et fluide de phénomènes instables, amorphes et personnels, à quoi elle paraît se réduire ? Ne faudra-t-il pas donner raison à A. Comte, regarder les caractères des faits de conscience comme nettement antiscientifiques, et abandonner la psychologie à la littérature ? Nous allons voir qu'il n'en est rien, et comment son objet brut s'élabore naturellement en objet scientifique.

Article II. — *L'objet scientifique. Classification des faits psychologiques.*

L'élaboration scientifique de l'objet brut de la psychologie comporte le discernement et la classification : 1° des états de conscience ; 2° de leurs fonctions, et enfin, 3° des facultés. C'est pourquoi la psychologie apparaît indifféremment comme *la science des états de conscience*, ou *des fonctions*, ou enfin *des facultés psychologiques*.

§ 1. — Les états de conscience

I. Leur discernement. — Si uniforme et si continu que soit le courant de la conscience, il s'en faut bien que rien n'en ressorte ni ne s'en détache. Bien au contraire ; le psychologue le plus inexpérimenté y discerne vite des sensations, des pensées, des émotions, des désirs, des états de plaisir ou de douleur, etc., c'est-à-dire des états de conscience précis. L'expérience interne tend, comme l'expérience externe, à se débiter en phénomènes distincts, à passer du chaos primitif à un monde organisé. Rien de plus naturel que ce travail de différenciation, qui est le fait d'une analyse spontanée et instinctive, et qui ne réclame aucun effort. C'est bien plutôt pour arriver au fond continu de la conscience qu'il est besoin d'effort ; ce genre d'intuition confuse de l'ensemble coûte autrement que l'intuition distincte

du détail. Aussi n'est il pas de langue qui ne présente en son vocabulaire, à côté des termes exprimant les objets et les phénomènes physiques, des termes exprimant les objets et les phénomènes psychologiques, les états de conscience. Il n'est point de langue où ne se trouvent des verbes tels que sentir, voir, entendre, vouloir, se souvenir, penser, etc., qui ne sont, de notre point de vue, que des notations de phénomènes psychologiques, et comme l'essai, si grossier soit-il, d'une nomenclature de ces phénomènes.

Naturellement il y a bien des différences entre ces nomenclatures, les différences qui se retrouvent entre les langues, et surtout entre les peuples qui les parlent, et qui ne sont pas tous également bien doués pour la science et pour la psychologie. Il y a loin des catalogues psychologiques si pauvres qu'offrent les langues des sauvages, voire les langues des Orientaux, pour lesquelles toute la vie intérieure se passe dans « le cœur », et même la langue latine classique, encore si mal débrouillée, aux catalogues étonnamment riches et précis où les Grecs, fins et patients analystes, ont noté toutes les nuances de la vie intérieure. Leur langue était prédestinée à devenir la langue des psychologues professionnels, à commencer par les Platon et les Aristote. Si l'on songe que notre nomenclature actuelle des faits psychologiques n'est que celle de ces initiateurs, lentement remaniée et enrichie, l'on se rendra compte que le vocabulaire scientifique procède d'un premier vocabulaire pratique, adapté à des besoins nouveaux, mais toujours fondé sur l'analyse naturelle des faits de conscience. Sur ce point encore, la psychologie scientifique procède de la psychologie empirique.

II. **L'objection intuitionniste.** — Cette analyse naturelle lève le doute que nous émettions à la fin du chapitre précédent sur la possibilité d'un passage de l'objet brut de la psychologie à un objet scientifique : elle fournit une réponse topique à l'objection soulevée, objection spécieuse, il faut le reconnaître. L'intuitionnisme contemporain l'a prise à son compte. C'est ainsi que M. Bergson et ses disciples, comme hypnotisés par l'intuition prolongée de la vie intérieure inorganique, ne veulent voir dans le débit de ses données en faits distincts que des « découpages » et des « morcellements » d'une trame continue en lambeaux discontinus ; ces découpages et ces morcellements ne seraient que l'œuvre pratique et artificielle des concepts qui, à y regarder de près, ne feraient que « déformer » le réel, dont ils prétendent être l'expression sincère. — Œuvre pratique, oui certainement ; œuvre artificielle, non.

1. Le premier tort de l'objection intuitionniste est de réserver la dénomination de « données immédiates de la conscience » aux intuitions confuses de sa continuité. *Cette dénomination revient tout aussi justement aux*

intuitions distinctes de ses phénomènes discontinus. Car de part et d'autre il y a belle et bonne intuition, c'est-à-dire connaissance immédiate d'une donnée primitive. La continuité est un aspect réel de toute réalité ; la discontinuité est un autre aspect également réel. Et c'est une seule et même expérience intuitive qui nous documente sur ces deux aspects. L'univers, lui aussi, est continu, ce qui ne rend pas illusoires ses phénomènes discontinus aux yeux des physiciens. Ainsi encore de la continuité beaucoup plus frappante de la vie physiologique, que la distinction de ses phénomènes ne compromet pas aux yeux du physiologiste. Pareillement le psychologue a le droit et le devoir de discerner les phénomènes psychiques dans la continuité de la vie intérieure.

2. *Il le fait par une analyse qui n'a rien d'artificiel.* Le second tort de l'intuitionnisme réside dans sa conception de cette analyse. Il l'envisage comme la division réelle d'une étoffe indivisible ; rien de plus chimérique que cette division ; point n'est besoin de diviser ni de créer les phénomènes : il n'est que de les constater tels qu'ils se présentent. Il n'y a pas d'artifice à détacher ce qui se détache de soi-même : la perception des phénomènes intérieurs est aussi simple et aussi naïve que la perception des phénomènes extérieurs. L'analyse ici mise en jeu est à peine une analyse au sens matériel du mot ; *elle n'est que l'attention* se portant sur ce qui l'attire et la fixe, pour en prendre une connaissance intuitive et immédiate, la même attention qui perçoit alternativement la trame continue de la vie intérieure et les phénomènes discontinus qui s'en détachent sans cesser d'y plonger. Car enfin cette analyse, qui n'est pas une division réelle, n'est même pas une abstraction : elle n'arrache pas les phénomènes de leur milieu, et les voit tour à tour en saillir et s'y enraciner.

3. Un troisième tort de l'objection intuitionniste réside dans l'opposition qu'elle établit entre une vie profonde, qui serait la vie réelle, celle que révèle l'intuition de la continuité intérieure, et une vie superficielle et factice, celle qui s'achève dans le maniement des perceptions, des idées, des concepts et de tout ce qui constitue la pensée discursive avec toutes ses opérations intellectuelles. Cette opposition est tout simplement celle de la vie intérieure, purement sentie, et de la vie supérieure, nettement pensée, de l'expérience indébrouillée et de l'expérience débrouillée. Mais *la vie supérieure est aussi profonde, aussi vraie, aussi réelle que l'autre.* Elle est même vraie vie humaine, par opposition à cette vie animale ; et cette vie humaine d'activité intellectuelle n'est ni moins intérieure, ni moins personnelle, ni moins spontanée, ni moins continue, ni moins immatérielle que l'autre. Elle est, elle aussi, une donnée immédiate de la conscience.

4. Enfin l'objection intuitionniste comporte une défiance que rien ne justifie vis-à-vis des opérations intellectuelles de cette vie supérieure. Le concept n'est pas une « déformation » du réel ; pour qu'il en soit une déformation, il faudrait préalablement qu'il y touche par on ne sait quelle opération physique ; il n'y touche pas, et ne fait que le signifier. Les idées ne sont pas les choses ; elles n'en sont pas même l'« expression », au sens où exprimer voudrait dire contenir ; elles n'en sont que la signification. Elles n'ont aucun contenu sensoriel et qualificatif : il n'y a pas de couleur dans l'idée de couleur, pas de chaleur dans l'idée de chaleur, pas de sentiment dans l'idée de sentiment ; nos opérations intellectuelles ne portent que sur des connaissances qui ne touchent pas à leurs objets. Ces opéra-

tions sont de mise dans la connaissance du monde intérieur comme dans la connaissance du monde extérieur ; elles sont, ici et là, les ouvrières de nos sciences. S'il s'en faut défier et les taxer *a priori* et définitivement d'erreur, il ne reste plus qu'à sentir et à se taire, à renoncer à toute science, à tout langage, à l'expression même des intuitions immédiates ; car elles aussi ne s'expriment qu'en concepts ; et l'intuitionnisme ne médit des concepts qu'avec des concepts. L'idéal serait alors de se faire une conscience d'huître, qui sentirait sans percevoir ni penser ; ce serait là le suicide de la pensée en même temps que le meurtre de la science.

Ainsi donc nous pouvons considérer comme complémentaires, et non comme contradictoires, la vie supérieure et la vie inférieure, les données immédiates de la continuité psychologique et les données immédiates des phénomènes psychologiques discontinus.

II. **Leur nomenclature** — On dit que les sensations et les images sont des états de conscience ; on dit également que les jugements et les raisonnements sont des états de conscience. Cependant il y a quelque différence entre ces états : les premiers sont des données des sens, et la matière même sur laquelle s'exerce l'activité conscientielle ; les seconds sont des actes de cette activité. D'où la nécessité de distinguer les uns et les autres au début de la nomenclature des faits psychologiques.

I. *Les données qualitatives, ou états de conscience proprement dits.* — Ce sont d'abord : 1° *les données des sens externes*, couleurs, sons, résistances, odeurs, saveurs. Elles constituent, pour ainsi dire, le domaine commun de l'expérience externe et de l'expérience interne ; car elles sont alternativement, selon le point de vue où l'on se place, l'étoffe du monde extérieur et l'étoffe du monde intérieur, et appartiennent autant au physicien qu'au psychologue. (Ce qui a donné lieu aux casse-tête philosophiques du matérialisme et de l'idéalisme, le matérialisme demandant « si les états de conscience sont autre chose que des faits matériels », et l'idéalisme « si l'univers est autre chose qu'un système d'états de conscience.») 2° Ce sont ensuite *les données des sens internes*, plaisirs, douleurs, impressions de chaud, de froid, etc. 3° Ce sont enfin les résidus de ces sensations, tant externes qu'internes, leurs « *images* », qui restent acquises à la conscience, et qui finissent par s'élaborer en *idées*.

Toutes ces données qualitatives constituent les objets et la matière même de nos activités intérieures. W. James leur donne le nom expressif d' « *états substantifs* », parce qu'elles offrent je ne sais quoi de solide, de compact et de plus facilement observable. Ces états sont ceux que l'on découvre les

premiers, quand on fait l'inventaire de la conscience ; on risque même de n'en pas découvrir d'autres, lorsqu'on fait superficiellement cet inventaire, comme il n'est arrivé que trop souvent à l'école empiriste. Ce sont vraiment des états, au sens statique du mot ; ils s'étalent, pour ainsi dire, s'excluent les uns les autres, et se laissent retenir sous le regard de la conscience. Ce sont plutôt des états que des phénomènes.

Au point de vue de la nomenclature, rien de plus facile que de les ranger, comme l'a fait le sens commun avant la science, par *groupes naturels*, selon leurs ressemblances naturelles. D'où la distinction, 1. d'abord des *sensations* et de leurs *images* corrélatives, 2. puis des deux *familles* des sensations externes et des sensations internes, 3. puis, dans chaque famille, des *espèces naturelles* que sont les couleurs, les sons, etc., et 4. enfin à l'occasion, dans chaque espèce, la distribution des qualités par *gammes*, gammes des couleurs, gammes des sons, etc. — Rien de moins artificiel que cette classification ; ici au moins l'objection intuitionniste apparaît évidemment vaine. Il n'est pas besoin de morcelage ni de déformation pour distinguer et rapprocher des données qui se discernent d'elles-mêmes et s'ordonnent d'elles-mêmes selon des ressemblances immédiatement perceptibles. Toutes les couleurs sont des couleurs, tous les sons des sons, etc. ; et si hétérogènes que soient les plaisirs ou les douleurs, ils ont encore cela d'homogène d'être des plaisirs ou des douleurs.

II. *Les actes de conscience, ou phénomènes psychologiques proprement dits.* — Ce sont ces phénomènes intérieurs, fugitifs et prompts, par lesquels se manifeste l'activité conscientielle, actes de perception, de connaissance, de jugement, etc., que le langage empirique exprime surtout avec des verbes transitifs tels que voir, percevoir, penser, vouloir, etc. W. James les appelle des « *états transitifs* », pour leur conserver l'appellation classique d'états de conscience, mais en soulignant leur instantanéité et leur nature dynamique. Nous ne pouvons les saisir que comme ils se présentent, c'est-à-dire dans un éclair de conscience. Ce ne sont même plus du tout des états, si l'on conserve à ce mot son sens statique. Ce ne sont plus que des phénomènes, et les plus spirituels, les plus déliés, les plus instables qui soient. Ce sont eux, en particulier, qui confèrent à la vie psychologique les caractères d'immatérialité et de dynamisme, qui lui assurent sa plus haute originalité. Ils sont essen-

tiellement des *phénomènes vitaux*, des *phénomènes fonctionnels*. Ils sont donc ce qu'il y a de plus important dans une science de la vie psychologique, et leur nomenclature ne peut être que celle des fonctions dont ils sont les actes. Ainsi sommes-nous amenés naturellement à l'examen de ces fonctions.

Importance des « états transitifs ». — Ce qui les rend si difficiles à isoler et à identifier, c'est en premier lieu leur dynamisme même et leur instantanéité, comme nous venons de le dire. C'est aussi, et peut-être plus encore, le fait qu'ils sont à peu près constamment donnés en même temps que des états substantifs, avec lesquels on est d'abord tenté de les confondre, et dont on leur laisse dangereusement le nom après les en avoir discernés par l'analyse. Ainsi, dans une sensation de bleu, par exemple, il y a le bleu, qui est un état substantif, et il y a la connaissance de ce bleu, qui est tout autre chose, un acte, un pur phénomène psychologique, un état transitif. De même dans les associations d'images, il y a les images substantives associées, et leur association transitive ; dans la perception, il y a les qualités perçues et leur perception ; dans l'imagination, les images et l'acte de les imaginer ; dans les pensées, l'objet pensé et l'acte de le penser ; etc. Jusque dans l'intuition la plus immédiate, il y a la donnée qui en fait l'objet, et l'activité qui en prend possession.

Or ces distinctions essentielles sont compromises par le langage ordinaire. Car on dit indifféremment que le bleu est une sensation et qu'on a une sensation de bleu. Perceptions, associations, imaginations, conceptions, intuitions, signifient tour à tour les objets perçus, imaginés, associés, conçus, vus à même, et les actes de les percevoir, imaginer, associer, concevoir et voir à même. Il n'est pas jusqu'au terme de connaissance qui ne présente cette amphibologie, puisqu'on parle aussi bien de la connaissance d'un objet que de connaissances sur cet objet. Evidemment l'on préférerait à cette terminologie flottante, et si peu scientifique, la précision de dictionnaires comme ceux des Grecs qui distinguaient si nettement l'*aisthêton* de l'*aisthêsis*, l'*oraton* de l'*orasis*, le *noêton* de la *noêsis*, etc., ou comme celui des scolastiques opposant le *sensatum* à la *sensatio*, le *visum* à la *visio*, le *cogitatum* à la *cogitatio*, etc. La science gagne ici ce que perd le purisme littéraire. Et la nomenclature psychologique s'y trouve facilitée, tandis qu'elle est compromise par la généralisation de l'expression indifférenciée « d'états de conscience »[1].

1. L'amphibologie de cette expression vicie mainte doctrine. Tel l'empirisme sur lequel nous reviendrons. Tel encore l'idéalisme qui tend à réduire l'objet à sa fonction de connaissance, ce qui l'amène à voir dans la conscience en même temps que l'ouvrière de ses pensées, l'ouvrière de l'univers qu'elle pense. Tel encore l'intuitionnisme dont les thèses sur « la nature des états de conscience » apparaissent alternativement vraies, fausses ou ambiguës, selon qu'on les applique séparément aux deux séries de ces états pour lesquels elles sont formulées globalement et d'autorité. C'est ainsi que la mobilité et l'inextension caractérisent bien les phénomènes fonctionnels, mais non pas des états de conscience substantifs comme les couleurs et les formes qualitatives et étendues des objets : que la continuité dynamique de la vie psychologique ne se communique pas à ses données sensorielles : que la durée psychologique n'appartient guère qu'à la vie fonctionnelle, etc. « A parler en général et sans distinguer, dit Aristote, on s'expose à dire autant d'erreurs que de vérités ».

§ 2. — Les fonctions

I. **Leur importance scientifique.** — Ce sont les fonctions qui constituent l'objet essentiel de la psychologie. L'activité qu'est la vie intérieure se diversifie en différentes activités, selon la diversité de ses objets d'application : elle éparpille son unité en une multiplicité de fonctions, qui accomplissent à leur tour une multiplicité d'actes : fonctions de connaissance, fonctions de désir et d'émotion, fonctions d'actions, etc. Mais chaque fonction reste une et la même dans la multiplicité de ses actes, ainsi que la conscience reste une et la même dans la multiplicité de ses fonctions. Que l'on voie du rouge ou du bleu, des maisons ou un paysage, il y a toujours vision : que l'on conçoive des idées métaphysiques ou des plans de fortune, il y aura toujours conception, etc. Les *sensata*, les *concepta* sont divers, la *sensatio*, la *conceptio* est une. Ainsi l'analyse naturelle nous mène-t-elle de la diversité des actes de conscience à un système de fonctions. Ces fonctions offrent encore un *objet homogène et partout le même*, qui se laisse penser dans un concept scientifique et général. Si bien que la distribution d'un traité de psychologie par chapitres ne pourra jamais que correspondre à *une nomenclature des fonctions psychologiques*.

L'essentiel de cette nomenclature est acquis d'avance, et déjà élaboré par la psychologie empirique. Avec le sens commun le psychologue professionnel parle de sensation, de perception, d'imagination, de mémoire, d'habitude, de pensée, d'attention, etc., tout comme le physiologiste parle avec le sens commun de digestion, de circulation du sang, etc. Aux fonctions obtenues ainsi par l'analyse empirique il ajoute celles que détermine l'analyse scientifique, telles que l'abstraction, le jugement et le raisonnement, l'association, découvertes par Aristote, et toutes celles enfin qu'a dégagées la science moderne.

II. **Première réponse à Auguste Comte.** — Dès lors, l'âme cesse d'être un chaos infini d'états de conscience hétérogènes pour devenir un cosmos de fonctions homogènes, en nombre limité, à concepts précis, et qu'il ne s'agit plus que d'étudier scientifiquement pour en déterminer les lois. Par là se trouve levée l'objection d'Aug. Comte et des positivistes sur l'impossibilité d'assigner un objet scientifique à la psychologie. Cette objection serait invincible s'il fallait s'en tenir à l'objet brut que sont les données intuitives de la continuité conscientielle.

Elle serait juste encore si l'on était condamné aux descriptions illimitées d'états de conscience, à quoi se bornent les littératures. Elle est sans efficacité contre la conception de la conscience comme organisme de fonctions, et finalement comme fonction suprême dont les autres fonctions ne sont que des différenciations.

Peut-on maintenant classifier les fonctions psychologiques et ordonner leur nomenclature à l'aide de quelque principe supérieur d'unité ? Ce problème nouveau est celui des facultés.

§ 3. — Les facultés

I. Histoire de la théorie. — Le problème des facultés n'a pas cessé de se poser depuis la naissance de la psychologie, c'est-à-dire depuis Socrate. — Pour Socrate, l'âme n'est qu'intelligence ; le *nous* l'exprime tout entière. Selon Platon, elle se divise en trois parties : le *nous*, ou intelligence, qu'il loge dans la tête ; le *thumos*, ou faculté des passions généreuses, qu'il loge dans le thorax ; l'*épithumia*, ou faculté des passions sensuelles, qu'il loge dans le ventre. (D'autre part, divisant la société, qui n'est pour lui que « l'homme en grand », parallèlement à l'individu, il y attribue le rôle du *nous* aux philosophes et aux magistrats, le rôle du *thumos* aux guerriers, et le rôle de l'*épithumia* aux artisans et au peuple.) — Aristote inaugure une classification plus systématique, qui, grâce au succès universel de sa philosophie au moyen âge, subsistera jusqu'à Descartes. Son but est nettement une classification des fonctions, fondée d'une part sur la distinction des fonctions de connaissance et des fonction d'action, et d'autre part sur la distinction des fonctions intellectuelles et des fonctions sensibles. D'où ce tableau, tel que l'a formulé Bossuet :

I. Fonctions de connaissance
1° *Sensible :* sensation, mémoire, imagination, etc. ;
2° *Intellectuelle :* idée, jugement, raisonnement, etc.

II. Fonctions d'action
1° *Sensible :* inclination, passion, émotion ;
2° *Intellectuelle :* volonté libre.

En somme donc, deux facultés, l'intelligence et la volonté, celle-ci contenant ce qui sera plus tard la sensibilité.

Descartes, réagissant ici comme partout contre l'aristoté-

lisme du moyen âge, rejette cette classification et y substitue la sienne fondée sur la distinction des *modes*, ou phénomènes et états de l'âme, en modes *passifs* et modes *actifs*. D'où :

I. MODES PASSIFS, constituant l'*entendement ;*
1° Les *idées* (innées, adventices et factices) ;
2° Les *passions*, qui ne sont que des idées obscures

II. MODES ACTIFS, constituant la *volonté libre*
1° Le *jugement ;*
2° Les *actions* proprement dites.

C'est toujours la distinction entre l'intelligence et la volonté, avec cette différence que, cette fois, la sensibilité se trouve réintégrée dans l'intelligence.

La *sensibilité* arrive enfin au XVIIIe siècle à la dignité de faculté autonome, grâce à l'influence qu'elle obtint en littérature par J.-J. Rousseau. Kant enregistre le premier la trilogie classique : intelligence, volonté et sensibilité. Les écoles écossaise et éclectique ayant voulu faire adopter au commencement du XIXe siècle de nouvelles facultés, telles que celles des « penchants primitifs », du « langage », de la « locomotion », etc., les psychologues se sont généralement entendus à les réduire aux trois facultés unanimement reconnues.

II. Justifications. — On a été amené à justifier *a priori* cette division tripartite, et cela par divers arguments. Ainsi l'on a cru pouvoir établir dialectiquement qu'elle ne pèche ni par défaut, ni par excès. 1° Pas *par défaut*, puisqu'on peut y ramener tous les phénomènes psychologiques ; par exemple les « penchants primitifs » à la sensibilité, le « langage » à l'intelligence, etc. 2° Pas *par excès*, puisqu'intelligence, volonté et sensibilité représentent trois groupes de faits irréductibles. Car d'une part on ne saurait identifier des faits *actifs*, comme ceux de la volonté, à des faits *passifs*, comme ceux de l'intelligence et de la sensibilité, selon la distinction établie par Descartes. Et d'autre part on ne saurait non plus identifier des faits *subjectifs*, comme ceux de la sensibilité, à des faits *objectifs* comme ceux de l'intelligence, selon la distinction établie par Kant ; seule l'intelligence nous fait connaître des objets, la sensibilité ne nous donnant que des impressions personnelles. — On a tenté encore d'autres justifications après coup ; mais il convient sans doute de n'accorder à toutes qu'une médiocre importance. La classification actuelle des facultés se légitime surtout par son

histoire et par son utilité; nul n'hésiterait à en adopter une meilleure à l'occasion. C'est ainsi que Schopenhauer et bien des psychologues contemporains ont pu revenir à celle d'Aristote. Très évidemment le problème des facultés a moins d'importance que celui des fonctions et lui reste subordonné, comme on va le voir.

III. Interprétation des facultés. — A. *Interprétation empirique.* — Platon et Aristote les ont appelées des « parties de l'âme » et les ont envisagées comme des « puissances » jouant le rôle de véritables causes physiques dans l'explication des phénomènes psychologiques. Cette conception est encore celle du sens commun. Elle est commode; mais elle n'est pas sans danger; car d'une part elle expose aux explications verbales et aux tautologies, et d'autre part elle compromet la donnée si importante de l'unité de la conscience.

a) Il y a *explication verbale*, et seulement apparente et dans les mots, chaque fois qu'on pense rendre compte d'un phénomène par ce phénomène même exprimé en d'autres termes plus ou moins imposants, avec ou sans majuscules. Ce qui revient à répéter deux fois la même chose ou à commettre une *tautologie.* « Pourquoi l'opium fait-il dormir ? Parce qu'il possède une vertu dormitive », répond le médecin de Molière (les médecins d'aujourd'hui disent : parce qu'il possède une propriété hypnogène). Les facultés ont été décriées pour avoir prêté à un sophisme et à un abus analogues. « Pourquoi pensons-nous ? Parce que nous avons l'Intelligence », etc. On est exposé d'ailleurs à faire le même mauvais usage des fonctions. « Pourquoi nous souvenons-nous du passé ? Parce que nous avons la Mémoire ». « A quoi tiennent les merveilleux savoir-faire des animaux ? A ce qu'ils ont l'Instinct. » « Comment se fait-il que nous répétions volontiers les mêmes actes ? C'est que nous avons l'Habitude », etc., etc. Les facultés et les fonctions mal entendues prêtent ainsi à cette « philosophie paresseuse » dont parle Leibnitz, paresseuse en effet puisqu'elle détourne de rechercher les vraies causes en se payant de mots.

b) D'autre part, morceler l'âme en parties disjointes, c'est faire tort à son *unité.* On en vient ainsi facilement à considérer l'intelligence comme une faculté qui pense sans vouloir ni sentir, la volonté comme une faculté qui veut et ne pense ni ne sent, etc. Et l'on ne retrouve plus l'unité de cette trinité-là. D'où cette juste remarque de Bossuet : « L'entendement n'est

autre chose que l'âme en tant qu'elle conçoit ; la mémoire n'est que l'âme en tant qu'elle retient et se ressouvient, et ainsi des autres. De sorte qu'on peut entendre que toutes ces facultés ne sont au fond que la même âme qui reçoit divers noms à cause de ses diverses opérations. »

B. *Interprétation scientifique.* — C'est premièrement ces opérations ou fonctions, nous l'avons vu, qui constituent l'objet scientifique de la psychologie; de là le vrai sens des facultés : *elles sont des groupes ou familles de fonctions rapprochées et systématisées, en raison de leurs ressemblances, sous une dénomination commune.* L'intelligence figure l'ensemble des fonctions de connaissance; la volonté l'ensemble des fonctions d'action, et la sensibilité l'ensemble des fonctions d'émotion. Ou encore, si l'on veut souligner le dynamisme spontané de la conscience, les trois facultés signifient séparément la vie représentative, la vie active et la vie émotive, qui ne sont que trois aspects distincts de l'unique vie intérieure, où toutes les fonctions ne cessent de s'interpénétrer. En effet, à quelque moment qu'on l'observe, elle est toujours plus ou moins teintée de représentation, d'émotion et d'action. La moindre « pulsation de conscience » présente ces trois caractères réunis; pensée pure, émotion pure, volonté pure ne sont guère que des états-limites, pour parler la langue des mathématiciens. A l'inverse des phénomènes et des fonctions, les facultés sont des produits de l'abstraction, et non des données de l'observation. Leur utilité pour la science se réduit à celle des concepts généraux, qui, comme nous le verrons, nous servent avant tout à penser économiquement sous une désignation commune une multitude de faits particuliers et de connaissances systématisées. Ainsi pensons-nous sous l'Intelligence tous les faits et toutes les fonctions de connaissance, et tous leurs caractères communs, etc.

Resterait à classifier les facultés elles-mêmes. C'est en ce sens que l'on pose le dernier problème de leur hiérarchie.

IV. La hiérarchie des facultés. — Dans quel ordre historique apparaissent-elles ? Quelle est celle qui prédomine ? Et enfin quelle est celle qu'il faut faire prédominer ? Trois questions de priorité historique, empirique et rationnelle dont il convient de dire ici quelques mots.

1° *Priorité historique.* — On dit volontiers que la sensibilité apparaît la première en date ; puis viendrait l'intelligence, et enfin la volonté. Sans doute il paraît plus juste de constater l'interpénétration de toutes les fonctions dès les débuts de la vie psychique ; le nouveau-né a déjà à côté

de ses impressions de bien-être ou de douleur, des sensations, et il fait des mouvements. Cependant, si l'on entend parler de *différenciations* successives, l'ordre présenté paraît acceptable. Il semble bien en effet que la conscience de l'enfant soit surtout affective, qu'elle se fasse ensuite, à mesure que le corps se développe, connaissance du monde extérieur, et qu'enfin il faille retarder la réflexion et l'action pleinement raisonnée et volontaire jusqu'à l'« âge de discrétion », ou d'intelligence bien différenciée.

2° *Priorité empirique.* — Quel est maintenant, chez l'adulte normal et moyen, la faculté qui prédomine ? Cela encore est bien délicat à décider. Car nous offrons tous ici des variations individuelles très élastiques, selon notre nature et selon nos occupations ; ce qui rend très difficile la détermination du normal et du moyen. Il est évident que l'homme d'étude développe plus son intelligence, et l'homme d'action sa volonté. Le mieux que l'on puisse dire est que chaque caractère se définit assez heureusement par son *dosage des facultés :* on est un intellectuel, un volontaire ou un sensitif, selon l'élément qui prévaut dans la formule personnelle de ce dosage.

3° *Priorité métaphysique.* — La question de savoir à laquelle des facultés il convient d'attribuer le primat sur les autres est une question dont la solution tient à la solution de beaucoup d'autres problèmes sur la nature de l'univers et de l'âme, et sur le sens et la valeur de la vie. C'est donc là un problème métaphysique et moral au premier chef. — On appelle « intellectualistes » ou « rationalistes » ceux qui réservent le primat à l'intelligence, qui entendent faire prévaloir en tout la raison et amener en particulier la sensibilité à l'état de faculté subordonnée ; telle fut en général la conception des anciens. Elle domine les littératures dites classiques, grecque, latine et française, jusqu'au romantisme. — On appelle « volontaristes » ceux qui entendent faire prévaloir la volonté, souvent sous le nom de raison pratique ; tels Descartes et surtout Kant. — Parmi eux, enfin, il y a beaucoup de penseurs qui, tout en revendiquant le même nom de volontaristes, attribuent en fait le premier rang à la sensibilité et aux instincts. Leurs chefs de file sont avant tout J.-J. Rousseau, selon lequel « tout homme qui pense est un animal dépravé », et qui a substitué le culte de l' « homme sensible » au culte de l'homme raisonnable, puis tous les écrivains du romantisme, si portés à oublier ou à déprécier la raison en faveur du sentiment, et à exalter les passions. Faute d'un nom meilleur, on pourrait les appeler « instinctivistes » ou « affectivistes ».

CHAPITRE II

LE PHYSIQUE ET LE MORAL

Jusqu'ici nous avons examiné la conscience en elle-même, comme si elle existait seule et n'avait aucun rapport ni avec l'univers ni en particulier avec son propre corps. Il le fallait bien pour dégager son originalité; mais ce point de vue légitime est incomplet. Il convient maintenant de replacer la conscience dans son milieu réel, et de voir comment les phénomènes psychologiques se relient : 1° aux phénomènes physiques, et 2° plus spécialement aux phénomènes physiologiques.

Article I. — *Conscience et monde extérieur.*

§ 1. — La psychologie biologique

Dès qu'on replace la conscience dans l'univers, elle y apparaît comme un *organisme vivant*, à côté d'autres organismes vivants. Elle est la dernière forme de vie apparue sur notre globe, où elle se réalise dans un corps qui la met en continuité avec tout le système des phénomènes physiques. Elle baigne, pour ainsi dire, dans la nature, et se trouve conditionnée, comme toute vie, par son milieu physique, à la fois quant à son existence et quant au jeu de ses facultés. Par là, elle relève de la biologie ou science générale de la vie.

I Points de vue biologiques. — La biologie a pris à tâche de dégager les rapports originaux des organismes avec leurs milieux, rapports qui se peuvent ramener à la formule générale de « l'*adaptation de l'interne à l'externe* » (Spencer). Ainsi, tandis que les corps bruts s'accroissent par *juxtaposition* de parties nouvelles, les corps vivants s'accroissent par *assimilation* active d'éléments puisés dans le réservoir universel, et transformés en tissus et en organes. Ce sont comme de petits laboratoires de

synthèses vitales, isolés dans le grand laboratoire des synthèses chimiques. De plus, tandis que le corps brut ne fait que se mettre en *équilibre* avec son milieu, qu'il subit passivement, le corps vivant réagit à ce milieu, y sauvegarde sa forme et sa vie autant qu'il peut, se prête et *varie* en se maintenant. Enfin tandis que le corps brut tient son *organisation* de ses éléments chimiques intérieurs et des pressions physiques ambiantes, l'être vivant paraît se donner la sienne et se développer de lui-même selon un plan. Tout se passe en lui comme si ses phénomènes obéissaient à une « *idée directrice* », selon le mot de Claude Bernard, comme s'il opérait de vrais choix intelligents de ce qui lui convient, des *sélections*. Adaptations, assimilations, réactions, organisations, sélections : autant d'aspects de la *finalité*, ou *utilisation de moyens pour des fins*, qui constitue le caractère empirique de toute vie.

II. Biologie de la conscience. — Toutes ces fonctions caractéristiques des organismes vivants se retrouvent, avec une perfection et un relief nouveaux, dans la conscience. Elle ne cesse de s'*adapter* et d'adapter son corps, qu'elle a pour première fin de faire vivre dans l'univers : « le monde et l'esprit ont évolué de compagnie, dit W. James, ce qui leur vaut comme un ajustement réciproque ». D'autre part, connaître le monde extérieur, c'est bien pour la conscience se l'*assimiler ;* la connaissance est la synthèse vitale par excellence ; et depuis Hume et Kant, la loi de synthèse apparaît comme la loi suprême du laboratoire conscientiel. La conscience est, en outre, la plus merveilleuse ouvrière de *réactions* vitales et de variations : tout ce qui est en elle impulsions, instincts, tendances, connaissances, etc., aboutit à lui faire dominer son milieu en s'y prêtant et en s'y accommodant. Elle est enfin la plus grande puissance d'*organisation* qui soit dans la nature ; car c'est comme puissance d'ordre, tout autant que comme puissance de pensée, qu'elle mérite le nom d'intelligence. Elle ne cesse d'opérer des *sélections*, qui sont bien cette fois des choix indéniables ; nous verrons que nos sensations, nos pensées, nos délibérations, toutes nos activités psychiques enfin, comportent toujours des éliminations de l'inutile et des élections du meilleur, et que la *loi d'intérêt* pénètre toute l'évolution de la conscience. Ainsi la *finalité* est partout dans les faits psychiques. Cela est tellement vrai que les partisans du mécanisme universel, c'est-à-dire les philosophes qui prétendent tout expliquer dans l'univers avec les seuls mouvements mécaniques, ne cessent de répéter que par-

ler de finalité dans la nature c'est commettre un anthropomorphisme, autrement dit appliquer sans raison la formule du monde intérieur au monde extérieur (p. 408).

III. — On a donné le nom de psychologie biologique à *la science qui étudie la conscience au point de vue spécial de ses fonctions d'adaptation*, à celle par conséquent qui explique la vie psychologique sur le même plan que la vie physiologique, et premièrement par la loi d'intérêt et par des considérations d'utilité. Il est bien évident qu'une psychologie complète ne peut manquer de faire bon accueil à de telles explications, de situer constamment la conscience dans l'univers, de déterminer les actions qu'elle y subit et les réactions par lesquelles elle y répond.

§ 2. — La psycho-physique

En ce qui concerne en particulier le problème de la connaissance, il y a une relation plus précise à relever entre les phénomènes physiques et les phénomènes psychologiques. *Toutes nos connaissances, même les plus intellectuelles et les plus abstraites, se réfèrent à des sensations; et toutes nos sensations à leur tour se réfèrent à des excitations extérieures*, c'est-à-dire à des phénomènes physiques. Il y a une physique de la vision, une physique de l'audition, une physique du toucher, etc. Toute une science spéciale, la psycho physique, s'est donnée pour objet l'*étude expérimentale des rapports qui existent entre les sensations et leurs excitations*. Nous aurons également à enregistrer ses principaux résultats.

Article II. — *Conscience et corps*

La plus grande dépendance de la conscience vis-à-vis du monde extérieur est sa dépendance vis-à-vis de son propre corps. D'où la nécessité d'insister un peu sur les rapports dits « de l'âme et du corps », ou encore « du moral et du physique ». Leur détail infini se laisse pratiquement réduire à deux grands principes empiriques : 1° le conditionnement des faits de conscience par des faits physiologiques et 2° l'irréductibilité de ces deux ordres de faits.

§ 1. — Conditionnement des faits de conscience par des faits physiologiques

1. Influence du physique sur le moral. — Nous n'avons aucune expérience d'esprits purs; toutes les consciences que nous

pouvons connaître, à commencer par la nôtre, se réalisent dans un corps; leurs fonctions psychiques y apparaissent dépendantes de ses fonctions organiques, de la circulation du sang, de la qualité des tissus, de la conformation des organes, etc. D'où cette première formule : *tout fait de conscience est conditionné par des faits physiologiques.* Mais les diverses fonctions organiques n'agissent sur la conscience que par l'intermédiaire du système nerveux, seul en relation immédiate avec la vie intérieure. D'où cette seconde formule : *tout fait de conscience est conditionné par des faits nerveux.* Enfin, dans les systèmes nerveux complètement différenciés, comme le nôtre, tout aboutit au cerveau où se centralise la direction de toutes les fonctions. De là une troisième formule : *tout fait de conscience est conditionné par un fait cérébral.*

Ces trois formules, qui expriment trois aspects d'un seul et même principe, sont le résumé d'une infinité d'observations et d'expérimentations empiriques et scientifiques, et comme la plus haute généralisation de l'expérience en ces questions. Qu'il suffise de grouper ici quelques-uns des faits qui sont à la base de cette vaste induction. — 1. Nous ne connaissons *pas de sensations sans appareils sensoriels* correspondants ; et plus les sensations sont différenciées, plus le sont ces appareils. — 2. Dans la série animale, la conscience se perfectionne parallèlement au système nerveux ; en particulier elle paraît *proportionnelle au développement quantitatif et qualitatif du cerveau.* De tous les animaux, c'est l'homme qui, eu égard à sa taille, a le cerveau le plus volumineux et le mieux différencié, ce qui constitue une qualité physiologique supérieure. — 3. Mille faits, d'autre part, montrent en détail la dépendance de la pensée et de toutes nos fonctions psychiques vis-à-vis du cerveau : une syncope suspend la vie de la conscience ; une anémie cérébrale la ralentit; certaines lésions cérébrales la paralysent; des maladies comme la neurasthénie, l'hystérie, la folie, etc., la modifient et la pervertissent; des poisons à action cérébrale, comme l'alcool, l'opium, l'éther, la morphine, le haschisch, etc., l'exaltent et la stupéfient tour à tour. — 4. Enfin la santé et la maladie, la débilité et la vigueur corporelles, l'état de fraîcheur et l'état de fatigue, le tempérament, l'âge, le sexe, etc., bref, toutes les particularités physiologiques, ont une répercussion indéniable sur notre intelligence, et plus encore peut-être sur notre sensibilité et sur notre volonté. Si bien que la première éducation de l'âme doit se fonder sur l'éducation physique, et

que le premier remède à nos maladies mentales est une restauration de la santé. Les médecins le savent, et tout le monde est médecin sur ce point : « pour bien juger, il faut premièrement bien se porter », disait Mme de Maintenon.

Il faut donc poser, comme un fait général et de portée universelle, cette solidarité du physique et du moral.

II. **Influence du moral sur le physique.** — Seulement il importe de ne pas oublier que cette solidarité est à double face. Si l'expérience prouve que le physique influe sur le moral, comme nous venons de le voir, elle montre avec autant d'évidence que le moral agit sur le physique. — 1. Toutes nos sensations et nos connaissances tendent à déterminer des mouvements, comme nous le verrons en traitant de l'*automatisme psychologique*. D'une manière générale, la conscience possède la direction du corps et le manœuvre; nos idées décident de nos actions et gouvernent nos muscles; toute âme est plus ou moins « maîtresse du corps » qu'elle anime. La morale repose sur cette vérité empirique. En outre, on sait comment les sentiments réagissent sur l'organisme physique : une mauvaise nouvelle peut tuer, une bonne nouvelle sauver un malade; la joie est une hygiène, et la tristesse détruit la santé; la volonté de guérir est souvent le meilleur des médicaments. Toute la psychothérapie procède de ces constatations, et les médecins paraissent gagner presqu'autant à traiter les maladies nerveuses en maladies mentales, qu'à traiter les maladies mentales en maladies physiologiques. Bref, l'expérience nous fournit à chaque instant la donnée d'*interactions* (*Wechselwirkungen*) entre le physique et le moral, entre le corps et l'âme.

III. **Problème métaphysique de l'union de l'âme et du corps.** — Mais comment expliquer ces interactions ? Comment rendre intelligibles ces rapports et établir leur possibilité ? Comment concevoir que le corps puisse agir sur l'âme et l'âme sur le corps ? Enfin par quoi rendre raison du parallélisme empirique de la vie physiologique et de la vie psychologique ? Problèmes délicats, dont la solution échappe à l'expérience, et qui regardent donc la métaphysique. C'est à elle qu'il revient d'établir une théorie rationnelle de l'union de l'âme et du corps : et nous verrons que les théories ne manquent pas. Mais la science n'attend pas les solutions de la métaphysique : les faits sont réels pour elle, avant qu'on les lui montre possibles et intelligibles ; la psychologie ne peut qu'accepter provisoirement le fait empirique des interactions entre l'âme et le corps et rechercher leurs lois.

§ 2. — Irréductibilité des faits de conscience aux faits physiologiques qui les conditionnent

Cette irréductibilité est déjà un corollaire de l'originalité de la conscience. Toutefois, comme on a souvent prétendu ramener la psychologie à la physiologie et identifier leurs phénomènes, nous allons reprendre et préciser nos conclusions du chapitre I.

I. **Ressemblances.** — Ce qui expose à identifier les deux séries de phénomènes, c'est d'abord leur *parallélisme empirique* qui mène à les considérer comme « l'envers et l'endroit d'une même étoffe » (Taine), et même à les confondre. C'est ensuite une indéniable ressemblance, qui tient à ce que phénomènes psychiques et phénomènes physiologiques sont des phénomènes vitaux, et que la vie physiologique présente, quoique à un moindre degré que la vie psychologique, les divers attributs d'unité, d'identité, de dynamisme, etc. En ce sens, on rapprochera toujours utilement l'unité physiologique du corps de la personnalité de la conscience, la spontanéité et la continuité des fonctions physiologiques de la spontanéité et de la continuité des fonctions psychiques ; le courant de la conscience trouve une réplique dans le « torrent de la circulation », etc. Toutefois, jusque dans ces ressemblances subsistent des *différences de degré*. Car la vie physiologique paraît alourdie et épaissie, au prix de la vie psychologique, par ce qu'elle comporte de matérialité, et par l'inertie inhérente à ses éléments physico-chimiques.

II. **Différences.** — Mais à ces différences de degré s'ajoute une *différence de nature*, qui interdit désormais tout essai d'identification, et qui se fonde sur l'opposition entre l'intériorité et l'immatérialité des phénomènes psychologiques, et l'extériorité et la matérialité des phénomènes physiologiques.

1. Les premiers *appartiennent au monde intérieur, échappent aux sens et ne se révèlent qu'à la conscience ;* les seconds *appartiennent au monde extérieur, se révèlent aux sens et échappent à la conscience.* S'il est vrai qu'on pourrait se promener dans un cerveau comme dans un moulin sans y trouver trace d'un état psychique, il est non moins vrai qu'on pourrait inventorier tout le contenu d'une conscience sans y trouver trace d'un fait physiologique. C'est du dehors que nous connaissons notre

corps, tout comme les autres corps; et l'on a souffert pendant des siècles de douleurs d'estomac sans savoir ce que c'est qu'un estomac.

2. Les faits psychologiques sont *immatériels;* les faits physiologiques sont *matériels;* ils sont les modes d'organes que l'on voit et que l'on touche; par là ils sont précis et objectifs à la manière des faits physiques. — *a*) Partant, ils sont *dans l'espace*. Ils ont des *dimensions*, et se prêtent à des mesures d'étendue; une blessure a longueur, largeur et profondeur; un phénomène nerveux est commensurable aux éléments nerveux intéressés, etc. De même qu'ils se mesurent, ils se *localisent*, comme le prouve la doctrine des localisations cérébrales. — *b*) Ils ont de la *quantité :* il y a des analyses quantitatives des cellules, du sang, de l'influx nerveux, etc. Or nous avons vu que ni l'espace ni la quantité n'ont de sens immédiat pour les faits de conscience.

3° Aux différences de degré et de nature, on ajoute souvent une *différence de fin*. L'on dit que les faits physiologiques ont pour fin la vie du corps, et les faits psychologiques la vie de l'âme; et l'on trouve dans cette opposition de fins matérielles et de fins spirituelles le principe de la supériorité morale de la conscience.

Mais l'on n'a que faire de distinguer en psychologie les faits avec des critériums moraux; il faut des critériums scientifiques. D'ailleurs la distinction de fins est assez illusoire, et contredit à l'unité biologique de l'être humain. Les deux séries de phénomènes servent également à toutes les vies, physique, intellectuelle, morale et religieuse, d'un seul et même être. De par l'influence du physique sur le moral, les faits physiologiques ont pour fin, non seulement de faire vivre le corps, mais encore de rendre possibles toutes nos fonctions supérieures. Et de par l'influence du moral sur le physique, les faits psychologiques ont pour fin, non seulement d'entretenir la vie intérieure pour elle-même, mais encore, et d'abord, d'assurer la vie de l'animal en qui ils se réalisent; ses sensations l'aident à trouver et à discerner sa nourriture, etc. La pensée elle-même utilise en ce sens les sensations; et il n'est pas jusqu'à nos sciences qui, en s'industrialisant, n'aient la fin pratique de servir le corps. *Primum vivere, deinde philosophari.* C'est parce que notre nature spirituelle déborde, sans la nier, notre nature corporelle, qu'elle surajoute ses propres fins à celles d'une vie physique qu'elle ne supprime pas. — Au lieu donc de chercher

d'abord la supériorité morale de l'âme humaine dans ses fins, mieux vaut avec Pascal la trouver avant tout dans sa *nature* même, dans la pensée et dans la conscience de la pensée : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant... quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien ».

Tenons-nous-en donc à l'opposition de nature. De ce côté, il reste acquis que le fait psychologique, toujours conditionné par le fait physiologique, reste toujours distinct de lui ; l'association qui les fait inséparables les laisse « irréductibles, obstinément deux » (Flournoy).

§ 3. — Psychologie et physiologie

I **La psycho-physiologie.** — Nous pouvons donc conclure que la physiologie et la psychologie doivent être considérées comme deux sciences distinctes. Distinctes, mais non pas étrangères ni sans rapports. De toutes les sciences auxiliaires de la psychologie, la physiologie est certainement celle qui lui est le plus utile. Car toute science de phénomènes implique l'étude des conditions d'apparition de ces phénomènes ; pour bien connaître les faits de conscience, il faut donc commencer par analyser les conditions physiologiques de leur apparition. Cela revient à la *psycho-physiologie* ou *science expérimentale des rapports entre les faits de conscience et les faits physiologiques, entre la conscience et le système nerveux.* Cette science spéciale, tout comme la psycho-physique, ne saurait être qu'une introduction à la psychologie proprement dite. Introduction nécessaire, mais insuffisante. Car la conscience garde son dynamisme propre, et par conséquent ses lois propres, qui ne sont point celles des réactions nerveuses ; tout cela relève d'une expérience incommunicable, l'expérience interne, et ressortit exclusivement à la psychologie, qui reste, en définitive, *la science des états de conscience en tant qu'états de conscience.*

II. **Écueils métaphysiques.** — Les relations naturelles entre la psychologie et la physiologie sont facilement faussées par l'introduction inopportune de considérations métaphysiques, empruntées en particulier à l'idéalisme et au matérialisme.

Se plaçant à un point de vue radical, l'idéalisme se situe d'emblée dans la conscience, dans le moi en qui il voit la suprême réalité, et dont

il dérive le non-moi, l'univers, qu'il réduit à l'état de système d'états de conscience. Il est porté par là à considérer la conscience comme un esprit pur, à l'analyser comme si l'univers n'existait pas, à ne laisser à celui-ci qu'une réalité plus ou moins illusoire, et à déprécier, sinon à négliger, les explications physiologiques en psychologie. Il se heurte donc au principe du conditionnement des faits de conscience par des faits physiologiques.

Tout à l'encontre, et d'un point de vue tout aussi radical, le matérialisme se cantonne dans le non-moi, met dans la matière la suprême réalité, et aboutit à traiter la conscience et le moi comme des réalités plus ou moins illusoires ; ainsi absorbe-t-il la psychologie dans la physiologie, pour absorber ensuite celle-ci dans la physique et enfin dans la mécanique. Tout cela malgré le principe de l'irréductibilité scientifique des phénomènes psychologiques aux phénomènes physiologiques, et au détriment mortel des attributs les plus réels de la conscience. — De là tout un lot de formules matérialistes, qui ont longtemps encombré la psychologie, et qu'il faut éconduire de cette science. Telle la doctrine de la « conscience résultante », selon laquelle les faits psychologiques résulteraient des faits cérébraux à la façon dont mélodies et harmonies résultent des mouvements d'un piano mécanique. La donnée empirique de l'action du moral sur le physique atteste cependant que la conscience est une cause et non une résultante. Faire une simple addition, ce n'est pas traduire des phénomènes cérébraux, mais opérer activement, selon des lois qui sont des lois logiques et non des lois physiologiques. De même encore la doctrine de la « conscience épiphénomène » que nous retrouverons plus tard (cf. p. 118). De même enfin les formules retentissantes qui nient brutalement toute l'originalité, cependant si évidente, de la conscience, et en font la suprême fonction de la matière : « Le cerveau sécrète la pensée comme le foie la bile, et le rein l'urine » (Karl Vogt) ; « la pensée est une phosphorescence du cerveau » (Büchner) ; etc. Ces métaphores ne sont que des métaphores, bonnes pour des esprits peu exigeants. Car le cerveau sécrète sans doute, mais autre chose que de la pensée, à savoir de la cholestérine, de la créatine, de la xanthine, etc., tous produits qu'il émet dans le sang. Comment d'autre part donner un sens intelligible à une pensée qui serait une sécrétion ? Et comment enfin concevoir à l'intérieur du cerveau une phosphorescence qui serait une pensée ? Il n'y a de positif sous ces métaphores que la négation *a priori* de données *a posteriori*, la négation de la conscience au nom d'un dogme métaphysique.

Le respect des faits nous oblige à maintenir parallèlement l'existence de la conscience et celle de l'univers, la distinction et la coordination de l'expérience interne et de l'expérience externe, mises sur le pied d'égalité, et non plus sacrifiées l'une à l'autre, la distinction et la coordination de leurs phénomènes, et enfin l'indépendance de la psychologie et de la physiologie expérimentales vis-à-vis de toute métaphysique ; il nous faut renvoyer à la philosophie l'examen de l'idéalisme et du matérialisme qui n'ont rien à faire dans les sciences.

CHAPITRE III

LA MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE

La psychologie, science naturelle. — La méthode de toute science est prédéterminée par son objet. Par là donc qu'elle est une science de faits, et non une science de concepts abstraits, la psychologie exclut l'emploi de la *méthode déductive*, qui sert par exemple à construire les sciences mathématiques. Nul ne songe plus aujourd'hui à imiter Spinoza, traitant des idées et des sentiments « comme s'il s'agissait de points, de lignes et de plans », et procédant par définitions, par théorèmes et par corollaires géométriques. La seule méthode possible ici est la *méthode inductive*, qui est celle des sciences naturelles. En effet, la psychologie se situe à la suite des sciences biologiques et naturelles, du fait que son objet, la vie de la conscience, fait suite à la vie organique dans l'univers et dans l'homme. Elle usera donc de leurs procédés, mais ajustés à ses propres phénomènes. Car la biologie de la conscience ne saurait être une simple application de la biologie des corps vivants. Celle-ci comporte successivement : une physico-chimie, puisque des éléments matériels servent de substratum à la vie organique ; une anatomie, nécessitée par la présence de tissus et d'organes ; et enfin une physiologie, consacrée à l'étude des fonctions vitales. La biologie de la vie psychique ne présentera pas de physico-chimie : il n'y a point d'éléments matériels dans la vie intérieure ; ni d'anatomie : la conscience étant à la lettre un organisme sans organes ni tissus. Elle sera avant tout une physiologie de la conscience. C'est à ce titre, et comme science naturelle de faits fonctionnels, qu'elle utilise la méthode inductive et s'en applique les principaux procédés : 1° l'*observation ;* 2° l'*expérimentation ;* et 3° la *détermination des lois.*

Article I. — *L'observation en psychologie.*

On ne peut saisir les faits de conscience que là où ils sont, c'est-à-dire dans les consciences. Encore ne percevons-nous

immédiatement que la nôtre; les autres ne nous sont accessibles qu'indirectement, à travers les signes qui nous les traduisent. D'où la nécessité de distinguer : *a*) l'*observation subjective de notre propre conscience*, et *b*) l'*observation objective des autres consciences*.

§ 1 — Observation subjective, ou introspection

I. Sa nature. — L'observation subjective a pour synonymes trois termes qui définissent assez bien sa nature et ses conditions. — On l'appelle d'abord *introspection* c'est-à-dire *observation en dedans* (*intro-aspicere*). Par là se marque l'effort de détourner l'attention du monde extérieur, qui nous absorbe si naturellement, et de le reporter sur le monde intérieur, en nous appliquant à y regarder. Car il y a différence entre voir et regarder : toute observation, celle-ci comme les autres, exige un effort actif de vision dirigée. — On l'appelle en second lieu *perception intérieure*. C'est indiquer par là qu'elle est plus et autre chose qu'une sensation intérieure. Dans l'expérience externe, nous sentons plus ou moins vaguement tout ce qui impressionne nos sens; nous ne percevons distinctement que les objets sur lesquels se concentre notre attention. Il en est de même dans l'expérience interne; nous sentons continuellement, et plus ou moins vaguement, nos événements psychiques ; mais il s'en faut que nous les percevions tous ; nous ne percevons que ceux que notre attention constitue en objets distincts. — Le troisième synonyme de l'observation subjective, la *réflexion*, explique le mécanisme de cette attention. Qui dit réflexion dit reploiement (*reflectere*) de l'âme sur elle-même. Si je réfléchis sur une sensation ou une idée, c'est à condition de les détacher, pour ainsi dire, de moi-même, pour en faire quelque chose de distinct et d'observable, d'étranger, presque d'extérieur à moi, enfin un objet (*ob-jectum*). Si bien que regarder en dedans de cette façon, c'est encore en quelque sorte regarder en dehors, et réaliser toujours la condition primordiale de toute perception, le dédoublement du sujet percevant de l'objet perçu. Cela suppose ici un véritable *recul intérieur* ; la réflexion comporte en effet une possibilité indéfinie de ces reculs intérieurs ; car je puis réfléchir sur ma pensée, puis réfléchir sur ma réflexion, et ainsi à l'infini. Et à chaque fois la réflexion opère un véritable *dédoublement du moi en moi observé et moi observant*.

Il s'en faut que l'observation subjective soit également à

portée de tous ; elle est le fait de l'âge mûr, de l'expérience, sauf privilège d'un don inné. Les enfants n'y peuvent prétendre avant un certain âge; les animaux l'ignorent certainement. non pas qu'on puisse leur refuser toute conscience de soi ; ils ont bien une *conscience sentie*, mais non pas une *conscience perçue* de leurs événements internes, par manque des facultés intellectuelles supérieures. Ils ne se constituent pas un monde d'objets intérieurs, à la façon dont ils se constituent un monde d'objets extérieurs ; car ici seulement ils perçoivent.

II. Sa possibilité. — Parmi différents griefs qu'ils font à l'introspection, Aug. Comte et les positivistes ont objecté principalement l'impossibilité du dédoublement qu'elle requiert. De même, disent-ils, qu'on ne saurait être à la fenêtre et se regarder passer dans la rue, être acteur sur la scène et spectateur au parterre, etc., de même l'on ne saurait à la fois agir ou vivre et se regarder agir ou vivre. Qui agit ne réfléchit pas : qui réfléchit n'agit plus ; l'action et la réflexion s'excluent. Car on ne saurait faire deux choses à la fois.

Cette objection repose principalement sur un abus de métaphores et de formules. Le dédoublement, qui n'est pas possible en effet dans un monde spatial où les choses sont séparées et s'excluent, le devient dans un monde sans espace, où les fonctions psychiques s'interpénètrent tout en se différenciant. Malgré le heurt des mots, l'expérience montre que chacun peut être à la fois l'acteur et le spectateur de son drame intime, et observer immédiatement son passé lointain, son passé immédiat et son présent.

1. *Son passé lointain.* — L'on peut successivement agir, et observer, grâce à la mémoire, comment l'on a agi. L'introspection est alors une rétrospection. C'est à la mémoire en effet que nous devons le plus grand nombre de nos observations intérieures ; les gens qui réfléchissent sont avant tout des gens qui ruminent leur passé. Mais si nous n'avions à notre disposition que cette réflexion sur le passé, l'introspection ne serait guère qu'une « méthode d'herborisation psychologique » (Höffding) ; car les faits passés sont des faits morts ; or nous voulons observer la vie à même. Nous allons voir que cela est possible.

2. *Son passé immédiat.* — Il s'en faut en effet que les faits psychiques meurent instantanément ; nous verrons (p. 210) que, grâce à leur continuité et à leur durée intérieures, ils se prolongent un certain temps sous le regard de la conscience,

quelques secondes au moins, avant de glisser et tomber dans le passé pour n'en plus revenir que sous forme de souvenirs. C'est ainsi qu'on peut réellement entendre sonner l'heure quelques secondes après qu'elle a fini de sonner. Le « passé immédiat » nous laisse en contact avec des phénomènes bien vivants, que l'attention peut retenir et observer à loisir. Par là l'introspection trouve déjà à sa disposition la « mémoire immédiate », en plus de la mémoire proprement dite. Mais il y a plus et mieux.

3. *Son présent.* — Rien de plus faux en effet que l'affirmation qu'on ne saurait faire qu'une chose à la fois. On peut déjà mener de front une action attentive et une ou plusieurs choses habituelles, par exemple, marcher, parler et voir le paysage. Nous verrons en outre que l'on peut faire attentivement plusieurs choses à la fois, par exemple, penser à ce que l'on dit, et penser à ce que l'on va dire, grâce à un chassé-croisé des actes si mobiles de l'attention. Pensée et conscience de pensée ne font alors qu'alterner et s'entremêler jusqu'à paraître simultanées. Aussi, le dédoublement déclaré impossible est-il le fait le plus familier de la vie intérieure ; car il n'est pas un homme normal qui ne contrôle et ne censure perpétuellement ses idées, ses sentiments, ses gestes, ses démarches, etc., qui ne soit sans cesse occupé à penser et à agir, et en même temps à voir comment il pense et comment il agit, et à se juger sur le fait. Ce contrôle incessant n'est qu'une incessante introspection.

Le dilemme « action ou réflexion » est donc un faux dilemme. Tout le monde sait que la colère ne tombe pas du moment qu'on l'aperçoit, ni le sentiment du moment qu'on le juge, ni la passion ou la douleur du moment qu'on les analyse ; ce serait vraiment un trop beau remède. Au lieu donc de dire que *l'action et la réflexion s'excluent*, qu'on dise tout au plus *qu'elles sont en raison inverse l'une de l'autre :* qui agit plus réfléchit moins, et *vice versa*. Mais il est bien rare qu'un état de conscience ait assez d'intensité et de violence pour nous absorber entièrement et nous enlever tout moyen de l'observer à même. Normalement, l'introspection peut donc, par l'attention dirigée, atteindre nos faits psychiques à mesure qu'ils se déroulent en nous.

III Ses insuffisances — Si l'introspection est possible, il s'en faut qu'elle soit un instrument scientifique d'un maniement facile et d'une portée illimitée. Les critiques d'Aug. Comte ont

eu l'avantage de corriger la présomption des Eclectiques, ses contemporains, qui abusaient du mot de Descartes sur « l'âme plus aisée à connaître que le corps », et de l'aphorisme du « témoignage infaillible de la conscience ». Tout cela est vrai de la conscience sentie que nous avons de notre existence, donnée dans l'intuition immédiate du moi, mais non pas de la connaissance perçue qui prétend discerner nos phénomènes et leurs mécanismes. Les perceptions intérieures sont des opérations faillibles comme les perceptions extérieures ; et même beaucoup plus qu'elles ; ce qui explique en partie l'infériorité scientifique de la psychologie vis-à-vis de la physique. Voici leurs principales sources d'erreurs.

1. *Du côté du sujet.* — Toutes sortes de fonctions psychologiques interviennent dans l'introspection avec leurs chances de déformations de l'expérience. La *mémoire* d'abord, qui n'est rien moins qu'infaillible. La *sensibilité* ensuite, si habile à nous tromper sur nous-mêmes : l'intérêt, l'amour-propre, les partis pris, les passions, etc., jouent ici le rôle de prismes trompeurs; l'illusion des auteurs d'autobiographies et de mémoires est classique. Puis les *connaissances acquises* et les idées préconçues, qui portent à percevoir les phénomènes comme on a l'habitude de les imaginer, ou comme on sait que d'autres disent les percevoir : il y a autant, sinon plus, de « préperceptions » (p. 283) dans l'expérience interne que dans l'expérience externe. L'*attention* elle-même, enfin, qui risque de modifier le phénomène observé en le prolongeant, l'intensifiant, etc., bref en le rendant tel qu'il n'aurait pas été sans elle.

2. *Du côté de l'objet.* — En effet, le fait de conscience, nous l'avons vu, est loin d'avoir sous le regard de la conscience l'indépendance, l'immobilité et l'objectivité du fait physique sous le regard de la perception externe. Il est flou ; il échappe vite ; il se transforme sans cesse. D'où des difficultés, au prix desquelles la partialité de l'amour-propre (qui n'intervient guère d'ailleurs que dans l'introspection morale), est un chétif inconvénient. Si l'on peut encore assez facilement observer des « faits substantifs » comme les images et les représentations, il n'en est plus de même des « faits transitifs » comme les pensées, les tendances et tous les mouvements intérieurs de l'âme. La psychologie introspective de la pensée, nous aurons à le redire, est presque impossible. Quant à nos tendances, c'est-à-dire à notre tréfonds, nous ne les connaissons guère que réalisées dans des actes, après coup ; ce sont comme des explo-

sifs qu'on ne connaît qu'après l'explosion. C'est la vie qui nous renseigne le mieux sur ce dont nous sommes capables en bien et en mal, et généralement trop tard. D'où la plainte de Villon : « Je connais tout, fors que moi-même ».

La plus grande impartialité ne saurait évidemment suffire à remédier à toutes ces difficultés, tant subjectives qu'objectives; il ne faut rien de moins ici que la finesse de l'esprit scientifique.

3. Enfin, par l'introspection, *nous n'atteignons qu'une seule conscience*, la nôtre. Pour vérifier, corriger et enrichir nos observations, pour leur conférer une valeur générale, nécessaire à toute vraie science, il nous faut donc pouvoir examiner les autres consciences, et recourir à l'observation objective.

IV. Sa nécessité. — Malgré ses difficultés et ses insuffisances, l'introspection demeure l'instrument par excellence de la psychologie; et Socrate a eu raison de donner pour principe à cette science le « Connais-toi toi-même ». D'abord parce que l'introspection seule constitue ici une observation immédiate. D'autre part, nous ne pouvons comprendre les faits psychologiques des autres qu'en les rapportant aux nôtres : pour comprendre la douleur d'autrui, il me faut préalablement avoir connu la douleur par expérience personnelle. De même qu'il est inutile de parler de couleurs à un aveugle-né, il est inutile de parler de sentiments généreux à un égoïste congénital, ou de sentiments religieux à un homme qui n'a jamais été religieux : la vie psychique connaît des aveugles et des sourds de naissance. Ainsi, *la psychologie part toujours de l'introspection et y revient toujours.*

§ 2. — L'observation objective

I. Sa nature. — Elle consiste donc à prendre connaissance des faits psychologiques des autres hommes. Puisque les consciences sont incommunicables, elle ne saurait constituer qu'une observation *médiate*. Cependant un préjugé naturel, qui fait d'ailleurs le charme de la vie de société, nous donne l'illusion de pénétrer la conscience des gens avec qui nous vivons, de « lire dans les cœurs », comme les enfants croient que leur mère lit dans leurs yeux, et d'être en contact direct avec les âmes. Par derrière la mimique des gestes, des attitudes et de la physionomie, nous pensons facilement saisir à même les idées de

derrière la tête ; et dans les paroles nous croyons naïvement toucher les idées et les sentiments. Mais à la réflexion, ces pseudo-intuitions apparaissent vite pour ce qu'elles sont, de simples devinations. La mimique et le langage, qui sont nos seuls moyens de communication avec les autres consciences, interposent entre elles et nous un écran : ce ne sont que des signes, et en quelque sorte des projections d'états psychiques qui nous restent directement inaccessibles. C'est pourquoi l'observation objective use nécessairement du *principe d'analogie*, c'est-à-dire *présuppose que les autres sentent et pensent comme nous*, et que l'humanité est constituée selon un type universel, partout le même chez les différents individus. Ce principe nous permet de transposer les signes en intuitions psychologiques préalablement vécues ; car nous ne trouvons qu'en nous le texte de l'âme humaine ; partout ailleurs nous n'avons que des traductions à notre usage.

Ainsi critiquée et dégagée de toute illusion, l'observation objective, quoique nécessairement médiate, apparaît dotée d'une grande valeur scientifique. Elle participe aux avantages de l'observation du monde extérieur : ses phénomènes sont *objectifs, à portée de tous*, puisqu'ils nous arrivent par l'intermédiaire des sens, et se *laissent contrôler par des observateurs distincts et simultanés*. De là l'importance des diverses psychologies objectives, fondées sur cette documentation.

II. Ses formes. — L'observation objective est directe ou indirecte, selon qu'elle porte : 1° sur l'activité conscientielle de sujets présents, ou 2° sur les résultats de cette activité, en l'absence de ceux dont ils émanent.

1. *Observation directe.* — Comme observation *empirique*, elle est l'instrument de notre connaissance de la vie et des hommes, celui dont on use dans les « études de mœurs », et qui fait les moralistes, les éducateurs et les analystes du cœur humain.

Comme observation *scientifique*, elle devient l'examen méthodique de « sujets », en vue de dégager les mécanismes objectifs des phénomènes psychiques. C'est elle qui documente la *psychologie objective*, ou mieux encore les différentes psychologies objectives, qui prennent tour à tour pour objet de leurs études l'homme normal, l'enfant, le sauvage, le génie, le fou, le criminel, etc.

Entre toutes ces psychologies, la science moderne a fait une place spéciale à la *psychologie pathologique*, fondée sur l'obser-

vation objective des malades, surtout de ceux qui souffrent de maladies nerveuses. C'est que la maladie est comme une sorte d'« expérience instituée par la nature », et la plus instructive qui soit, à la fois parce que l'anormal est souvent un grossissement du normal, et parce que la maladie opère une dissociation naturelle de fonctions que la santé confond en les équilibrant. Ainsi les faits de somnambulisme, d'hystérie, de bouleversement moral consécutif aux blessures, aux accidents et aux cataclysmes, etc., ont étonnamment servi à l'analyse de la conscience des malades, et, par voie de contre-coup, de la conscience des hommes sains.

2. *Observation indirecte.* — C'est, par exemple, celle des dessins, des écritures, des autobiographies, etc., bref, des témoignages de toutes sortes que nous avons de l'activité mentale d'autrui. A quoi il faut ajouter la documentation infinie des littératures et des sciences morales sur tous les hommes que nous ne pouvons atteindre directement, séparés que nous sommes d'eux par l'espace ou le temps. — Les *littératures* offrent à la science psychologique le fonds inépuisable de la psychologie empirique, condensée dans les œuvres des moralistes ; elles lui abrègent le stade préliminaire, mais indispensable, de la description. — Quant aux *sciences morales*, ou sciences des faits humains, elles présentent des faits psychologiques fixés. Parmi elles, il faut surtout retenir les sciences sociales, les sciences historiques et les sciences philologiques. — Les *sciences sociales*, avec leurs analyses des mœurs, des traditions, des institutions, des religions, des morales, des législations, etc., présentent au psychologue les résultats objectifs de l'intelligence et de l'activité des hommes réunis en société. — Les *sciences historiques* nous rendent le contact des générations disparues, et élargissent d'autant notre expérience de la vie. — Enfin, les *sciences philologiques* sont indispensables à la psychologie de la pensée, dont le mécanisme, presque inaccessible en soi, s'est heureusement concrétisé dans les langues. Toute grammaire est une psychologie solidifiée ; les différentes « parties du discours » y correspondent à diverses fonctions de l'esprit ; la syntaxe à une ordonnance d'analyses et de synthèses psychiques ; le substantif et l'adjectif aident à surprendre les idées, la proposition à saisir le jugement, etc. Si « acquérir une langue nouvelle c'est acquérir une âme nouvelle », faire la science de cette langue, c'est faire la science de cette âme.

Littératures et sciences sociales ont l'incomparable privilège de fournir une documentation nettement objective, fixe, la

même pour tous, et dépouillée de cet élément de subjectivité que présente nécessairement l'introspection, et même encore, quoiqu'à un moindre degré, l'observation des hommes qui nous entourent. De là le succès en ces derniers temps de la *psychologie sociologique*, qui s'en tient à cette documentation-là, et ne veut connaître la conscience humaine que dans ses produits. C'est en ce sens que, récusant l'introspection, Aug. Comte voulait rattacher la psychologie à la sociologie ; mais nous avons vu que ce verdict ne s'impose pas : la psychologie objective et la psychologie subjective se prêtent mutuel concours, au lieu de se combattre ; il faut les envisager comme complémentaires et non comme exclusives l'une de l'autre.

Article II. — *L'expérimentation en psychologie.*

Nature et possibilité. — Toutes les sciences du réel usent de l'expérimentation à côté de l'observation, et y trouvent de grands avantages. Car l'expérimentation, qui consiste à *modifier et à provoquer artificiellement les phénomènes pour les mieux observer*, permet de les choisir et de les répéter à volonté, de les simplifier, de faire varier leurs conditions, enfin et surtout de les mesurer. Sans les expériences de la tour de Pise et du plan incliné de Galilée, de la chute dans le vide, des machines d'Atwood et de Morin, notre connaissance des lois de la chute des corps n'irait pas loin. D'où le désir naturel au psychologue d'ajouter des expérimentations à ses observations, tant objectives que subjectives.

Mais comment provoquer, répéter, simplifier et mesurer des phénomènes aussi insaisissables, aussi complexes, aussi changeants que les faits de conscience ? Telle est l'objection que répéta à satiété l'Ecole éclectique au XIXe siècle, et qui se répète encore, bien que depuis cinquante ans la psychologie ait dû ses découvertes les plus incontestées à des expérimentations.

Il est donc utile de dire que pour être insaisissables, complexes, etc., les faits de conscience n'en ont pas moins des conditions d'apparition, en langue scientifique, des *antécédents*. C'est par ces antécédents que nous avons barre sur eux, et que nous pouvons les susciter à volonté : en posant l'antécédent, l'on obtient le conséquent. D'où, autant il y aura de sortes d'antécédents possibles pour les faits de conscience, autant il y aura de moyens d'obtenir ceux-ci artificiellement. Or, nous savons qu'il y en a trois sortes : 1° des antécédents physiques,

pour les sensations ; 2° des antécédents physiologiques, puisque tout état de conscience est conditionné par un fait nerveux ; 3° des antécédents psychologiques, comme c'est le cas pour la volition, que conditionnent des mobiles et des motifs, pour l'association, où une idée en évoque une autre, etc. Pour autant donc que nous pourrons manier ces trois sortes d'antécédents, nous aurons trois sortes d'expérimentations possibles : 1° l'expérimentation psycho-physique ; 2° l'expérimentation psycho-physiologique, et 3° l'expérimentation proprement psychologique.

§ 1. — Expérimentations psycho-physiologique et psycho-physique

I. Les expériences de psycho-physiologie ont été les premières en date. On peut dire que tout ce que firent en ce sens la physiologie et la pathologie nerveuse et la médecine du XIXe siècle était immédiatement porté au compte de la psychologie, à cause de l'union étroite du nerveux et du mental : vivisections, expériences sur le cerveau, sur les organes sensoriels, études expérimentales des localisations cérébrales, des maladies du langage, des maladies nerveuses, etc., etc.

II. C'est le problème de la sensation qui a provoqué le plus d'expérimentations ; la facilité de mesurer son excitation, qui est toujours une grandeur physique, a donné une base scientifique aux expérimentations psycho-physiques. De là, dans des laboratoires spéciaux et avec une instrumentation, des appareils et des techniques appropriés, la solution expérimentale de problèmes tels que ceux des « seuils », ou de la quantité d'excitation requise à l'apparition d'une sensation (esthésiomètre, acousimètre, olfactomètre, algésimètre, photoesthésiomètre, etc.). En outre la psycho-physique s'est étendue aux problèmes des « temps » des diverses fonctions psychiques, même les plus intérieures, qui ne sont accessibles qu'à cette mesure toute extérieure : « temps de sensation », « temps de perception », « temps de réaction », « temps d'association », « temps de discrimination », etc., qui font l'objet de la « *psychochronométrie* », annexe de la psycho-physique.

La seconde partie du XIXe siècle a vu se constituer ainsi de multiples laboratoires de psycho-physiologie et de psycho-physique, d'abord en Allemagne (Müller, Fechner, Wundt) puis en France, en Amérique, en Italie, en Russie, etc. Par leur objet même, et malgré tout leur intérêt, leurs expérimenta-

tions se trouvent cantonnées à l'extérieur du fait de conscience. Leurs résultats en font désirer d'autres, et la véritable expérimentation en psychologie ne peut être que l'expérimentation psychologique.

§ 2. — Expérimentation proprement psychologique

C'est évidemment la plus difficile de toutes. On voudrait ici un « psychomètre » : il ne saurait y en avoir, à cause de l'immatérialité des phénomènes psychologiques. Toutefois, ils ne se dérobent pas complètement à notre emprise ; et dans la mesure où on les modifie et provoque artificiellement, on peut dire qu'on les expérimente.

I. Il y a même déjà en ce sens des expérimentations empiriques. Expérimentations *subjectives* que chacun peut faire sur sa mémoire, sur sa volonté, sur ses différentes facultés ; on se connaît pour s'essayer soi-même tout autant que pour s'observer. Expérimentations *objectives* sur la volonté des autres, rendues possibles par le langage, qui nous permet d'intervenir dans la conscience d'autrui, et d'y poser des antécédents pour obtenir des conséquents. Tout ce qui est conseils, menaces, suggestions, ordres, etc., donne lieu dans la vie à des expérimentations pratiques, pédagogiques, politiques, sociales, etc., de cet ordre ; on y utilise ce que l'on sait des individus et des groupes, pour obtenir d'eux des réactions appropriées. Subjectives ou objectives, ces expérimentations n'ont pas d'autre valeur scientifique que celle de l'empirisme, au sens déterminé plus haut.

II. Il ne peut y avoir d'expérimentations scientifiques que celles qui portent sur des faits simples, ou simplifiés en vue de dégager des mécanismes psychologiques précis et leurs lois. En ce sens, il faut déjà voir de véritables expérimentations psychologiques dans toute technique artificielle d'introspection et d'observation objective ; l'on serait souvent bien empêché en pratique de voir où cesse l'observation pure et où commence l'expérimentation.

a) Il y a ainsi de véritables expérimentations *subjectives* et *introspectives*. La plus intéressante est celle qu'en ces quinze dernières années Binet, et à sa suite l'école de Würtzbourg, ont instaurée pour l'analyse directe de la pensée. La méthode, dite d' « introspection provoquée », revient à amener des sujets à accomplir un acte intellectuel donné, puis à noter immédiate-

ment les différents événements intérieurs que cet acte détermine. Après quoi, il ne reste plus qu'à contrôler et à comparer les rédactions, pour en extraire des résultats positifs sur les mécanismes de l'idéation, du jugement, du raisonnement, de la volonté, etc.

b) Il y a surtout des expérimentations *objectives*, dont voici quelques exemples :

1. L'observation du somnambulisme est devenue une expérimentation du jour où l'on eut à disposition le « somnambulisme provoqué » qu'est *l'hypnotisme*. On trouve là l'expérimentation psychologique la plus élégante. C'est qu'en effet l'hypnotisme permet la simplification maximum de la conscience, la dissociation maximum de ses phénomènes et de ses fonctions. A la lettre l'hypnotiseur, par le sommeil artificiel, fait le vide dans la conscience de l'hypnotisé, pour y introduire à volonté telle idée qui évoluera en liberté et développera ses conséquences. Il peut ainsi créer, à l'état de pureté presque idéale, les faits les plus instructifs, tant normaux qu'anormaux, analgésies, anesthésies, impulsions, dédoublements de personnalité, etc.

2. D'autre part, l'observation objective élargit singulièrement sa portée et ses résultats par les techniques des *questionnaires* et des *tests*. Au lieu d'attendre passivement les faits intéressants, l'observateur dirige lui-même son examen par ses interrogatoires, oraux ou écrits, pratiqués sur un et mieux encore sur différents sujets. Le « test » est une épreuve-type à laquelle il les soumet, et qui donne des renseignements particulièrement instructifs et généralisables. Il n'est alors que de traiter par les méthodes de la statistique les observations recueillies, de les critiquer, de les classer, de les confronter et finalement d'en dégager des « moyennes », qui seront l'étoffe de tout autant de « lois ou de vérités statistiques ». De telles lois constituent en particulier le fonds de la pédagogie scientifique.

III. Seconde réponse à Aug. Comte. — Ce que nous venons de dire des méthodes de la psychologie montre qu'elle possède, en dépit d'Aug. Comte, des instruments scientifiques appropriés à la détermination de ses faits. Elle n'a rien à envier sur ce point aux autres sciences des phénomènes humains. Elle leur emprunte leur méthode unique, l'observation objective; et elle a, en plus, l'introspection et l'expérimentation, qui, pour difficiles et délicates qu'elles soient, donnent encore des résultats scientifiques.

CHAPITRE IV

LA MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE *(suite)*
DÉTERMINATION DES LOIS PSYCHOLOGIQUES

Les faits une fois recueillis, il reste en effet à déterminer leurs causes, et enfin leurs lois. C'est en quoi consiste finalement l'explication scientifique. Les sciences du monde extérieur obtiennent ce résultat, grâce premièrement au principe du déterminisme, grâce ensuite à des hypothèses appropriées. Voyons comment la science du monde intérieur les imite en ceci, comment elle utilise 1° le déterminisme, et 2° les hypothèses, pour arriver à ses lois.

Article I. — *Le déterminisme en psychologie.*

I. Sa nature. — L'expérience nous enseigne que les phénomènes de la nature ne se produisent pas au hasard. Ils suivent un ordre, qui, une fois compris, permet de prévoir leur retour et de rendre compte de leur apparition. Le principe de cet ordre est le déterminisme, qui se formule ainsi : *dans les mêmes circonstances les mêmes antécédents sont invariablement suivis des mêmes conséquents ;* ou encore : *un phénomène donné apparaît, disparaît et varie selon qu'apparaissent, disparaissent et varient ceux qui le déterminent* et lui servent de causes. Pas de science possible sans déterminisme ; et chaque science use d'un déterminisme approprié à son objet : la physique du déterminisme physique, la physiologie du déterminisme physiologique, la sociologie du déterminisme sociologique, etc. Si donc, la psychologie est une science, il lui faut, à elle aussi, son déterminisme. Il lui en faut même plusieurs, en raison de la multiplicité des phénomènes qui interviennent dans le petit monde complexe qu'est l'homme. Il y a lieu de distinguer ici : 1° un déterminisme psycho-physique pour les faits de conscience reliés à des antécédents physiques ; 2° un déterminisme psycho-physiolo-

gique pour les faits de conscience reliés à des antécédents nerveux, c'est-à-dire pour tous, comme nous l'avons vu ; et enfin 3° un déterminisme proprement psychologique pour les faits de conscience reliés à d'autres faits de conscience. Car, tout déterminés qu'ils puissent être par leurs antécédents physiques ou nerveux, ils le sont encore par leurs antécédents psychologiques. Les pensées d'un mathématicien, conditionnées par son cerveau, ne laissent pas de l'être aussi par les lois de son intelligence, qui ne sont pas des lois physiologiques. Tout en dépendant de son corps et de l'univers, la conscience garde sa vie propre, ses fonctions propres et son déterminisme propre.

Déterminisme original entre tous. On ne saurait mieux le comprendre qu'en l'opposant au déterminisme physique et en le rapprochant du déterminisme physiologique. Le déterminisme physique organise les phénomènes matériels selon leur nature, c'est-à-dire conformément aux principes de l'inertie et de l'égalité de l'action et de la réaction. Au contraire la conscience, nous l'avons vu, apparaît dotée de spontanéité ; et Wundt a pu dire que ses phénomènes suivent un principe « d'énergie croissante » ; car il y a plus dans le conséquent que dans l'antécédent, plus dans la sensation que dans l'excitation, dans la perception que dans la sensation, dans l'idée que dans la perception, etc. ; de même il y a plus dans la décision que dans ses mobiles et ses motifs. Cela ne veut point dire que tous ces phénomènes se produisent au hasard et, comme l'on dit, dans l'indéterminisme. Il y a, selon Leibnitz, le grand doctrinaire de la spontanéité de l'ame, « des lois de l'action comme de la passion », c'est-à-dire, des lois pour l'activité de la conscience comme pour la passivité de la matière. Le déterminisme psychologique se rapproche ainsi du déterminisme physiologique, qui est déjà celui d'une vie et d'une activité spontanée. Ce qui domine la vie physiologique, ce sont ses fonctions : les fonctions de circulation, d'assimilation, de reproduction, par exemple, s'expliquent par autre chose que le mécanisme des éléments physico-chimiques du corps, c'est-à-dire par leurs buts, leur utilité, leur aptitude à entretenir et à propager la vie, autrement dit par leur finalité. A fortiori, en est-il ainsi des fonctions psychologiques, plus spontanées et plus finalistes qu'aucunes fonctions, parce qu'elles réalisent une vie supérieure. Leur déterminisme ne peut donc être qu'un *déterminisme finaliste*, où les phénomènes s'expliquent par leurs fonctions, et ces fonctions par leur collaboration aux fins de la vie psychique.

Si donc nous demandons au déterminisme psycho-physique des lois psycho-physiques, au déterminisme psycho-physiologique des lois psycho-physiologiques, c'est au déterminisme proprement psychologique que nous demanderons des lois proprement psychologiques, celles qui nous intéressent évidemment le plus ici, et qui seront avant tout des lois de fonctions.

II. **Objection préjudicielle.** — On a contredit à l'utilisation du déterminisme en psychologie pour différentes raisons, dont la principale est une raison métaphysique et morale à la fois, la contradiction apparente qu'on relève entre déterminisme et liberté. Les termes s'excluent, dit-on ; et opter pour le déterminisme, c'est se déclarer contre la liberté.

Mais on peut déjà remarquer quel contresens il y a à définir le déterminisme par la négation de la liberté. Il n'a pas ce sens négatif, mais un sens positif ; il signifie premièrement la détermination des effets par leurs causes. De plus, nous verrons que liberté n'est pas synonyme d'indéterminisme, mais bien détermination supérieure des actes personnels par le moi. Ces actes ne sont pas des effets sans cause. S'il est vrai que les phénomènes psychologiques sont déterminés par leurs fonctions, il n'est pas interdit de considérer la liberté comme la fonction supérieure de la vie psychologique, car elle est la forme supérieure de la spontanéité de la conscience. Il y a donc lieu d'espérer que déterminisme et liberté sont des termes complémentaires et non pas contradictoires.

Sans doute la psychologie ne paraît tenir pratiquement aucun compte de la liberté ; c'est ainsi qu'elle ne tient pratiquement aucun compte de la personnalité, et considère les faits de conscience comme s'ils étaient anonymes et impersonnels, alors qu'en réalité ils sont toujours personnalisés. Elle parle de « sensations » et d' « idées », comme s'il existait autre chose que « nos » sensations, « vos » idées, etc. Elle a raison de le faire, parce qu'elle est une science, et qu'à ce titre elle doit rechercher des vérités générales sur des faits impersonnels. Ainsi doit-elle provisoirement faire abstraction de la personnalité. Pareillement, elle doit faire provisoirement abstraction de la liberté et des exceptions qu'elle peut apporter dans le jeu des fonctions. Mais négliger n'est pas nier. Personnalité et liberté restent ici hors de cause. C'est à la métaphysique et à la morale à les réintégrer dans une vue supérieure, et à résoudre définitivement l'antinomie apparente.

Enfin, la vie elle-même, qui comporte la croyance à la liberté, ne comporte pas moins la croyance au déterminisme psychologique. C'est en effet croire à son efficacité que d'user de conseils, de suggestions, d'exhortations, et d'entreprendre l'éducation de l'esprit et du cœur. Cela revient à essayer de déterminer autrui d'après ce que nous savons du mécanisme de ses sentiments et de ses idées. Le déterminisme psychologique est ainsi le levier de la vie morale comme de la vie sociale. On ne voit donc pas pourquoi la psychologie se verrait interdire d'en rechercher des applications dans son domaine.

Article II. — *Les hypothèses.*

Les hypothèses servent dans les sciences à la fois à découvrir, à formuler, et à systématiser les phénomènes. On ne saurait s'en passer ; ainsi la physique ne se peut concevoir sans ses hypothèses générales de la conservation du mouvement, de l'unité des forces physiques et des transformations de l'énergie ; de même la chimie sans celles de la conservation de la matière et surtout de l'atomisme. La psychologie ne pouvait donc échapper à la nécessité de se chercher, elle aussi, des hypothèses ; elle en a utilisé dès ses débuts. Aussi son histoire est-elle tout autant celle de ses hypothèses que celle de ses développements et de ses progrès. On la voit d'abord, et pendant longtemps, s'adresser à la philosophie et lui demander des hypothèses métaphysiques. Puis, dès le XVIIe siècle, alors qu'elle tend à se constituer en science autonome, elle emprunte, en se les adaptant, les hypothèses des sciences en possession d'autorité, la physique et la chimie. Enfin dans la seconde partie du XIXe siècle elle se décide à se constituer des hypothèses personnelles, inspirées des sciences biologiques, ses voisines immédiates, et dégagées de sa propre expérience.

§ 1. — Les hypothèses métaphysiques
Rationalisme et empirisme

I. **Exposé.** — La psychologie a été dès ses débuts et est restée pendant longtemps une branche de la philosophie. Chaque système philosophique a donc eu sa psychologie, et lui a naturellement conféré sa couleur métaphysique propre, concevant les faits de conscience par rapport aux définitions qu'il donnait de l'âme et surtout de la raison, pièce maîtresse de l'âme.

Chez les premiers grands « *rationalistes* », Platon et Aristote, c'est l'âme spirituelle qui a charge immédiate de penser, de sentir et de vouloir ; soit directement et par elle-même, soit indirectement et par l'intermédiaire de ses facultés. La raison est pour Platon la faculté d'intuition des réalités intelligibles, ou Idées, qu'elle a contemplées dans une existence antérieure, et dont elle a gardé en ce monde la réminiscence. Pour Aristote, elle est une faculté d'abstraction de l'intelligible, et d'élaboration des données sensibles. Lors de la révolution philosophique du XVIIe siècle, les nouveaux systèmes continuent à s'accompagner d'une psychologie métaphysique et rationaliste. Descartes renouvelle le platonisme, et transforme la doctrine de la réminiscence en doctrine des idées innées ; son disciple Leibnitz, tout en retouchant cette conception de la raison, en maintient le principe innéiste. Kant, enfin, garde encore la raison cartésienne, dont il transforme l'innéisme en apriorisme. Ainsi se maintient, à travers des systèmes divers, le principe commun de la supériorité et de l'antériorité de la raison sur l'expérience, principe qui inspire toutes les psychologies rationalistes, et leur fait unifier et formuler tous les faits de conscience en fonction de l'âme.

Les « *empiristes* » partent d'une négation plus ou moins consciente de l'âme et de ses facultés, et d'une négation très consciente de la raison conçue à la façon des rationalistes. Ils ne veulent reconnaître que l'expérience : d'où le terme d'empirisme (du grec *empeiria*, expérience). L'empirisme apparaît dès l'antiquité, en face des grands systèmes socratiques,

dans les systèmes épicurien et stoïcien, selon lesquels toute connaissance revient exclusivement aux sens. Mais il ne prend tout son sens et toute son ampleur qu'à la fin du XVIIe siècle, lors de la grande réaction empiriste, qui commence avec Locke et se poursuit jusqu'à nos jours. Locke (tout en continuant à attribuer les faits de conscience à l'âme, comme le feront encore Berkeley, Condillac, etc.) prend pour objectif principal la réfutation de l'innéisme ; et tous les empiristes le suivront indéfectiblement sur ce terrain. Mais déjà la logique du système force Hume, son disciple, à exclure l'âme, et même le moi. Dorénavant, il y a une psychologie empiriste, « psychologie sans âme » et sans facultés, pour laquelle de plus en plus toute la conscience se réduit à des phénomènes, qu'on cherche à expliquer en dehors de toute philosophie. A cette psychologie il faut donc de nouvelles hypothèses, que l'on veut scientifiques, mais qui pendant longtemps encore resteront métaphysiques, par le matérialisme qui pénètre l'empirisme depuis ses origines stoïcienne et épicurienne.

II. **Examen**. — Il est facile d'exagérer les insuffisances de la psychologie rationaliste ; encore faut-il lui rendre justice. Nous avons signalé plus haut l'abus des explications par les facultés (p. 21). Mais l'empirisme a trop dénigré le rationalisme, trop répété qu'il fut le principal obstacle aux progrès de la psychologie, trop vanté la panacée de la « psychologie sans âme ». D'abord les conceptions rationalistes ont eu le mérite de présenter des cadres commodes pour recueillir et formuler, ne fût-ce que provisoirement, d'admirables analyses psychologiques, qui ne seront jamais à dédaigner. De plus, l'innéisme, qui est en effet une philosophie paresseuse, (car de dire innée une catégorie quelconque de connaissances, c'est détourner d'en chercher l'explication par l'expérience), n'est vraiment le fait que de Platon et de Descartes. Aristote et Leibnitz, en particulier, s'en dégagent presque complètement ; Aristote surtout, dont le « traité de l'âme » n'est pas seulement la meilleure psychologie de l'antiquité, mais encore une œuvre scientifique dont les principaux résultats sont acquis à la psychologie tout court. Enfin, et surtout, le rationalisme gardera toujours l'avantage hors de pair de sauver l'originalité des faits de conscience, leur unité, leur spontanéité, leur dynamisme, etc. L'âme, la *psyché* d'Aristote, est tout autant la formule empirique que la formule métaphysique de l'activité consciente. Les rationalistes n'ont jamais cessé de concevoir les faits psychiques comme des faits d'activité ; ils ont toujours mis l'accent sur ce qui est le principal ici, sur les fonctions.

Au contraire l'empirisme était exposé, par ses origines matérialistes d'abord, puis par son attitude de réaction contre le rationalisme, à négliger ces fonctions. D'abord les fonctions intellectuelles, celles dont est précisément faite la raison ; il décrète d'emblée qu'elles ont à se réduire aux fonctions inférieures. Aussi est-il directement responsable du retard surprenant qu'offre aujourd'hui encore la psychologie de la pensée et de ses opérations sur la psychologie des sensations et des images, qui absorbent indûment presque tous les traités modernes de l'intelligence. De plus, jusqu'en ces données favorites, l'empirisme escamote la fonction derrière son objet ; selon la distinction que nous avons énoncée plus haut (p. 17) le *sensatum* lui cache la *sensatio*, le *perceptum* la *perceptio*,

l'*imaginatum* l'*imaginatio*, etc. Ainsi se trouve-t-il ne conserver que des états de conscience (le mot est de lui, et lui est cher) où la conscience devient l'accessoire : ce ne sont plus en fait que des états substantifs, vidés de leurs fonctions, et conçus sur le type anonyme des phénomènes physiques. Dès lors les lois qu'il est amené à leur chercher seront de véritables lois physiques, lois des *sensata* plus que de la *sensatio*, lois des images plus que de leurs fonctions. L'activité du moi a disparu ; et tout empirisme se reconnaît partout à ce signe que le moi n'est plus pour lui qu'un nom et une étiquette posés sur une collection de sensata et d'images.

On voit dès lors à quelles hypothèses nouvelles il est forcé d'avoir recours pour formuler et expliquer les phénomènes psychologiques : ce ne peuvent être que des hypothèses empruntées aux sciences physiques, chimiques et mathématiques. Hypothèses qui lui serviront de cadres pour exposer les résultats d'excellentes analyses, d'observations et d'expérimentations heureusement multipliées, mais qu'il faudra quelque jour critiquer et délaisser en ce qu'elles ont d'hétérogène à la psychologie conçue comme science autonome. Une réaction contre l'empirisme était aussi nécessaire que la réaction contre le rationalisme ; réaction qui s'est produite depuis cinquante ans, et qui aboutit maintenant à dépasser l'empirisme et les conceptions, que sa logique lui imposait, de la psychologie comme *physique mentale*, comme *chimie mentale*, et comme *mathématique mentale*.

§ 2. — La physique et la chimie mentales

1° Exposé. L'atomisme mental. — Déjà les psychologues cartésiens avaient mis à la mode la distinction des « idées simples » et des « idées composées », des « sentiments simples » et des « sentiments composés », distinction empruntée à la physique cartésienne des « natures simples » qui sont à la base des phénomènes composés. Cette vue servit de point de départ à Locke et mena peu à peu à la conception fondamentale de l'« unité de composition de l'esprit ». On peut dire que tout l'effort de la psychologie empiriste du XVIIIe et du XIXe siècles fut de rechercher des « éléments psychiques » et de réduire le plus possible le nombre de ces éléments, bref, de constituer ce qu'on a appelé justement un « atomisme mental ». Il ne restait plus ensuite qu'à recomposer synthétiquement la conscience avec ces éléments simples. On le faisait en utilisant quelques lois, le moins grand nombre possible, empruntées à une hypothèse de l'« unité des forces mentales », calquée sur celle de l'unité des forces physiques.

Cette double inspiration se retrouve dans les principales formes historiques de l'empirisme, dans le *sensualisme* de Condillac, réduisant toute la vie psychique aux sensations et à leurs compositions ; dans l'*associationisme* de James Mill et de Taine, ajoutant à la sensation l'association et la loi dans l'*évolutionisme* de Spencer, poursuivant le jeu des lois de la sensation et de l'association dans l'espèce, au lieu de se borner à les constater dans l'individu. Enfin, une fois sur ce chemin de simplification, il ne restait qu'à réduire la psychologie à la physiologie, et, par delà, à la physique : ce pas fut franchi par l'évolutionnisme, qui ramena la sensation, ou le fait mental simple, au « choc nerveux », puis celui-ci aux

phénomènes du mouvement mécanique. Ainsi la « physique mentale » et la « chimie mentale » aboutissaient à rejoindre la physique et la chimie tout court.

II. Examen. — Résumons rapidement les principaux arguments qui obligent à écarter ces conceptions.

1. Elles impliquent une méconnaissance immédiate de l'originalité des faits psychologiques, et presque de l'existence de ces faits mêmes. Car, si elles étaient vraies, si tout était physique, le psychique ne serait plus rien qu'une fausse apparence. Or, en fait de données expérimentales, le réel, c'est l'apparent, c'est-à-dire ici les données de l'expérience interne avec tous leurs attributs originaux.

2. Elles impliquent surtout la méconnaissance de la grande donnée conscientielle, qui est celle du dynamisme intérieur et de l'activité du moi, ainsi que nous venons de le dire.

3. Elles impliquent un matérialisme latent, celui qui est à la base de la réduction du psychologique au physiologique. Aussi, l'empirisme, encore qu'il se revendique de la seule expérience, est beaucoup plus un empirisme métaphysique qu'un empirisme psychologique. *Psychologiquement, il n'est qu'un demi-empirisme*, puisqu'il néglige au moins une moitié de l'expérience, et la plus importante, celle des activités conscientielles.

4. Elles impliquent enfin une véritable mythologie. Car l'atome mental est un mythe. L'expérience ne le dégage pas ; il est conçu a priori, sur le type de l'atome physique, et en dépit de l'immatérialité et de la simplicité des faits de conscience, qui protestent contre toute décomposition et contre toute recomposition. Mythologiques également les lois de ces procédés, les lois de « fusion », d' « intégration », de « composition », etc., que ne saurait vérifier aucune expérience, contrairement aux analyses et aux synthèses chimiques et physiques que vérifie l'expérience. Les prétendues synthèses et combinaisons de chimie mentale, celle de l'idée avec des images, celle de la sensation avec des chocs nerveux, etc., ne sont que des synthèses « pour l'œil » ; l'absence de toute vérification de laboratoire explique à la fois leur succès et leur inanité.

Physique mentale et chimie mentale sont donc des erreurs. Tout au plus peuvent-elles fournir le psychologue de métaphores ; mais de métaphores dangereuses. Elles ne font que transposer des méthodes d'un domaine d'où elles réussissent, dans un domaine nouveau où elles ne sauraient réussir. La science du monde intérieur a tout à perdre à se calquer sur les sciences du monde extérieur et à leur emprunter leurs hypothèses.

§ 3. — La mathématique mentale

De ce que nous savons de la nature des faits psychologiques, et en particulier de leur absence de quantité matérielle, on est facilement amené à conclure que les mathématiques leur sont nécessairement inapplicables. Aussi Kant affirmait-il que « la psychologie ne pourra jamais s'élever au rang d'une science naturelle exacte ». Cependant, c'est en Allemagne que s'est élaborée au XIXe siècle la conception d'une « psychologie mathématique » ; d'abord avec Herbart, qui entendait formuler en lois numéri-

ques les rapports entre représentations ; puis surtout avec les psychophysiciens, dont nous avons indiqué le programme. — Faut-il condamner *a priori* ces efforts et n'y voir, comme on l'a dit, que « des divertissements ingénieux sur des grandeurs imaginaires » ? L'échec de la physique mentale et de la chimie mentale entraîne-t-il celui de la mathématique mentale ? Une telle fin de non recevoir sommaire serait peu scientifique. Voyons plutôt par quels caractères les phénomènes naturels apparaissent comme des grandeurs ; dans la mesure où les phénomènes psychologiques présenteraient quelqu'un de ces caractères, les mathématiques leur seraient évidemment applicables.

I. Mesures des qualités psychiques.

Les phénomènes naturels apparaissent immédiatement mesurables par leur *nature* même. Les corps sont étendus et ont des dimensions : leur diversité se laisse ramener à des espèces homogènes. Déjà le sens commun préscientifique a su inventer pour eux des unités de mesure empiriques : toises, pieds, pouces, livres, boisseaux, etc. La science l'a aidé et prolongé sur ce point, en lui offrant les unités meilleures du système métrique, et en inventant à son propre usage les unités de poids atomiques, de masse, de densité, etc. Tous procédés qui permettent de traiter la réalité physique comme elle se présente, comme une grandeur soumise aux comparaisons quantitatives immédiates.

Nous avons vu qu'au contraire la réalité psychologique est dénuée en sa nature même de cette quantité immédiate (p. 11), que ses phénomènes n'offrent ni étendue ni homogénéité de composition. Deux sensations ne sont pas interchangeables comme deux litres d'eau ou deux quantums égaux d'atomes et de mouvement. Aussi le sens commun n'a-t-il jamais essayé d'unités de sensation, de pensée, de volonté, etc. Toutes les mesures proposées en ce sens par la physique et la chimie mentales sont véritablement des mesures imaginaires de grandeurs imaginaires. Nous le verrons de plus près à propos de la pseudo-composition des sensations (p. 160). L'immatérialité des faits psychiques les empêchera toujours d'être des grandeurs naturelles.

II. Mesures des temps psychiques.

Les phénomènes naturels apparaissent comme des grandeurs, en second lieu, par là qu'ils sont dans le *temps*. Ils sont des mouvements commensurables aux autres mouvements sous les rapports d'antériorité, de simultanéité et de postériorité. D'où leurs mesures en fonction des mouvements-types du temps solaire et de ses unités : années, mois, jours, heures, minutes, secondes, etc.

Par ce côté au moins les phénomènes psychiques leur ressemblent. Car le temps a un sens pour eux, alors que l'espace et la composition n'en ont pas. Ils sont des mouvements eux aussi, des processus évoluant dans une direction unilatérale et irréversible d'arrière en avant. Ils sont donc par là commensurables entre eux et aux autres mouvements, et finalement au temps solaire. Sans doute leur durée est originale, étant faite de transformations incessantes ; mais l'hétérogénéité qui découle de là ne fait rien à l'affaire. Il ne s'agit pas de durée intérieure, mais de temps extérieur. Et cette durée ne laisse pas de se laisser projeter sur la ligne du temps, par où

on la mesure du dehors. Le sens commun sait apprécier grossièrement ce temps qu'on met à penser, à sentir, à vouloir.

La *psycho chronométrie* est dès lors légitime ; on ne voit pas une seule fonction psychologique qui puisse *a priori* s'y dérober ; seules les difficultés de l'expérimentation peuvent en limiter les applications.

III. Mesures des intensités psychiques.

1. **Le problème.** — En troisième lieu, les phénomènes naturels apparaissent comme des grandeurs par leur caractère dynamique d'*intensité*. Avec le sens commun, le physicien parle de lumières, de couleurs, de sons, etc., et surtout de forces plus ou moins intenses. A l'encontre des grandeurs extensives, ces grandeurs intensives ne se prêtent plus à des mesures directes ; il n'y a point ici de superposition ni de juxtaposition possible ; des accroissements et des diminutions par degrés ne se mesurent point immédiatement comme des accroissements et des diminutions par dimensions. Le physicien use donc d'une ruse et d'un artifice : il mesure indirectement l'intensité de ses phénomènes en la rapportant à des phénomènes immédiatement mesurables, qui lui servent ainsi de mètres. C'est ainsi qu'il mesure l'intensité des couleurs et des sons par leurs *causes*, par l'amplitude des vibrations auxquelles il les réduit ; et il mesure les forces par leurs *effets*, par le travail mécanique qu'elles produisent. La force d'un ressort, ou de la vapeur, se mesure aux résistances qu'elle surmonte ; la chaleur à la dilatation des corps échauffés, etc. Par là, les grandeurs invisibles que sont les intensités dynamiques, finissent par apparaître sous forme de grandeurs visibles, et par s'inscrire sur les appareils en « mètres » : thermomètres, photomètres, électromètres, etc., inventés par l'ingéniosité des physiciens.

Les phénomènes psychiques offrent-ils de l'intensité, et se laissent-ils par là traiter en grandeurs mesurables ? Tel est notre nouveau problème. Les psychophysiciens l'ont résolu par l'affirmative. Aujourd'hui on le résout souvent par la négative, à la suite de M. Bergson.

Le sens commun, d'abord, donne raison aux psycho-physiciens. C'est un fait d'expérience que nous comparons sans cesse nos états de conscience sous le rapport d'intensité ; que nous parlons de sensations plus vives et plus fortes que d'autres sensations ; qu'un coup de pistolet nous paraît faire moins de bruit qu'un coup de canon, et autant de bruit qu'un autre coup de pistolet ; qu'il fait plus clair à midi qu'à minuit ; que nous prêtons plus ou moins attention ; que nous comprenons plus ou moins bien ; qu'un plaisir ou une douleur sont plus grands ou moins grands que d'autres plaisirs ou douleurs ; que nos désirs, nos inclinations, nos passions croissent et décroissent, etc. Bref, le sens commun ne se fait aucun scrupule de percevoir immédiatement l'intensité des faits psychologiques et de l'évaluer pratiquement par égalités et par inégalités.

2. **L'objection intuitionniste.** — Le sens commun serait ici la victime d'une illusion, si l'on en croit M. Bergson. Car, dit-il, à y regarder de près, l'on voit que ce qu'il prend pour des degrés successifs d'intensité se réduit à des nuances successives de qualités qui ne font que changer. Si les états de conscience s'accroissent, en effet, ou plutôt s'ils paraissent le faire, ce n'est plus comme une ligne qui présente de plus en plus de centimètres, ou comme un poids qui présente de plus en plus de grammes,

c'est-à-dire en présentant de plus en plus d'un même élément homogène. Leur hétérogénéité foncière le leur interdit, et leur rend impossible toute intensité, tout accroissement, toute diminution réels. Que si l'on a presque invinciblement l'illusion de l'intensité, et si l'on en fait des évaluations quantitatives, cela tient à diverses raisons. D'abord à une confusion fréquente de comparaisons de qualités avec des comparaisons de quantités : c'est ainsi que le plaisir le plus fort n'est que le plaisir qu'on préfère et qui se fait mieux goûter ou plus désirer ; sa force n'est que son coefficient d'intérêt et d'attraction. Cela peut tenir aussi à l'enrichissement de la sensation, qui paraît s'agrandir des sensations élémentaires qu'elle s'agrège : ainsi une sensation d'effort s'enrichit à mesure que l'effort lui-même s'irradie en de nouveaux muscles et détermine un afflux de nouvelles sensations musculaires. Cela tient encore à une sorte de passe-passe grâce auquel la sensation inétendue se fond dans la connaissance que nous avons par ailleurs de sa cause physique, et la quantité de celle-ci se transmet par contagion à celle-là. Ainsi une sensation qualitative de piqûre rapportée à la connaissance de sa cause, de l'aiguille qu'un effort fait pénétrer toujours plus profondément dans les chairs, se quantifie de la quantité imaginée de cet effort et de ses effets dans les tissus. Cela tient enfin à l'habitude que nous avons prise d'exprimer les événements de notre vie intérieure avec des concepts empruntés au monde extérieur, et de leur transférer inconsciemment son étendue et sa quantité. L'intensité psychologique n'est donc qu'une métaphore, dont la science ne doit pas être dupe. La psychophysique en a été dupe en prétendant mesurer mathématiquement cette grandeur imaginaire.

Que penser de cette thèse et de ses négations radicales ? Est-il vrai que l'intensité psychologique n'est qu'une fausse intensité ? Faut-il renoncer à la mesurer ?

3. Réalité des intensités psychiques. — Sur le premier point, nous croyons qu'il faut donner pleinement raison au sens commun.

a) On pourrait déja s'étonner qu'une modalité comme l'intensité physique de l'excitation, qui se traduit par l'intensité physiologique des processus nerveux, ne se traduisît point dans la conscience, mais s'anéantît à son seuil, sans qu'on voie où ni comment. On est tout disposé à en croire le sens commun, qui la retrouve dans une intensité psychologique coordonnée aux deux autres. « Intensité apparente », nous dit-on ; donc intensité réelle, devons-nous répondre ; car, en bon intuitionnisme, le réel, c'est l'apparent. Ce qui empêche de le reconnaître c'est l'abus d'une dogmatique sur l'hétérogénéité, sur la continuité, sur la durée et sur la qualité pure, dogmatique professée pour tous les états de conscience en général, sans aucun discernement de cas ni d'espèces.

b) Nous avons déja vu (p. 16) que l'hétérogénéité, qui est réelle, n'est pas infinie, et laisse place à une homogénéité tout aussi réelle, grâce à quoi l'on discerne des qualités sensorielles à nature fixe, et des phénomènes d'activité fonctionnelle, également à nature fixe. De plus, si la durée intérieure n'est en effet qu'une suite de variations continues, il est nécessaire d'y relever deux types distincts de variations, des variations qualitatives, toutes ou changements de nuances et de qualités, et des variations quantitatives, celles où une même qualité dure sans altérer sa nature, qui reste homogène à elle-même, mais offre des degrés chan-

geants d'intensité. C'est cette distinction que nie M. Bergson ; mais l'expérience l'impose et ne souffre pas de démenti.

c) S'agit-il en effet des qualités sensorielles ? Nous voyons qu'un son de flûte ou de violon garde même timbre et même hauteur, en passant par tous les degrés de crescendo et de decrescendo ; sa qualité demeure, tandis que son intensité varie. Un même rouge reste de nature identique en s'affaiblissant et en s'intensifiant. Un plaisir ou une douleur restent plaisir et douleur sous divers coefficients de vivacité. Ainsi des résistances, des sensations de froid, de chaud, etc., que nous ne différencions également que par le plus et le moins. Les sensations d'effort et de piqûre, qu'on nous oppose, sont nettement ressenties comme des sensations homogènes. Que leur accroissement ait pour cause les accroissements de leur phénomène organique ou de leur excitation physique, rien n'est plus évident ; mais que la perception de celui-là se mêle à la perception de ceux-ci, c'est pure imagination de le penser. Une analyse directe de l'expérience montre toujours que c'est immédiatement que l'on prend conscience de l'intensité des qualités sensorielles. Aussi est-ce sans métaphore qu'on l'exprime en langage de quantité ; on l'exprime comme on la sent.

d) S'agit-il maintenant des phénomènes d'activité fonctionnelle ? leur expérience est plus instructive encore, par le plus grand rôle qu'y joue la conscience de leur intensité. Car nous ne sentons nos activités que comme des forces, à ce point que la force est la donnée privilégiée de l'expérience interne. L'attention n'est que l'expérience du dosage de force psychique utilisée dans les fonctions attentives. Or, comment concevoir une expérience de force, qui ne serait pas intensive ? En vérité la conscience des variations indéfinies de notre vie intérieure n'est sur ce point que la conscience des variations indéfinies de notre force intérieure, de son rythme d'intensités perpétuellement croissantes et décroissantes, de l'instabilité perpétuelle d'une énergie sans cesse identique de nature.

L'expérience d'intensité est donc la plus immédiate et la moins sujette à caution qui soit. De vouloir ramener les variations d'intensités à des variations de qualités, c'est aller tout droit contre les faits et introduire en psychologie un confusionnisme aussi mal fondé que néfaste.

4. **La mesure des intensités psychiques.** — En ce qui concerne maintenant la mesure des intensités psychiques, il est évident d'abord qu'une mesure directe est impossible. Elle l'est déjà pour les intensités physiques ; *a fortiori* l'est-elle pour les intensités psychiques. Nous aurons à reprocher à Fechner de ne pas s'en être rendu compte, et d'avoir tenté une mesure directe de l'intensité des sensations ; son essai était condamné d'avance (p. 150). Le sens commun ne tombe pas dans ce travers. Il ne compare les grandeurs réelles des intensités psychologiques qu'en se référant à des expériences intuitives et non analysées, où la perception du degré présent, ne peut se rapporter qu'au souvenir, immédiat ou lointain, d'un degré absent, qui n'est plus là. Ce sont pour lui des quantités auxquelles il ne peut assigner des quantums, faute d'une comparaison de degrés simultanés ; comparaison impossible du chef que les degrés sont successifs. C'est pourquoi ses évaluations restent nécessairement subjectives ; il parlera toujours de plaisirs plus grands ou plus petits que l'autres plaisirs sans mètre objectif.

Mais si une mesure directe des intensités psychologiques est irréali-

sable, on ne voit pas au nom de quoi l'on interdirait *a priori* au psycho-physicien de faire comme le physicien, c'est-à-dire d'essayer des mesures indirectes par les causes et par les effets.

a) C'est pour lui déjà que le physicien a mesuré l'intensité des sons et des couleurs par leur cause externe, l'excitation : la psycho-physique est toujours une physique sur ce point ; les coups que l'intuitionnisme porte au psycho-physicien atteignent immédiatement le physicien, ou plutôt l'atteindraient, s'ils n'étaient impuissants.

b) Quant à la mesure de l'intensité des activités psychiques, qui serait évidemment la plus intéressante, et donnerait lieu à une véritable psychométrie, elle est la plus difficile à réaliser. Le physicien a la chance de mesurer les forces extérieures par le travail mécanique qu'elles fournissent, et qui se prête de lui-même aux mensurations de laboratoire. Au contraire, les seuls effets des forces intérieures se réduisent à du travail psychique, à des idées, à des perceptions, à des décisions, etc. Résultats positifs, certes, mais que leur nature psychique dérobe aux mensurations mathématiques. Toutes les mesures de l'intensité de l'attention sensorielle, par exemple, se ramènent jusqu'ici au dénombrement du maximum d'objets nettement perceptibles. Cela permet à peine d'évaluer empiriquement quelques forces intellectuelles et morales ; pour connaître les hommes, on est toujours réduit à leur faire subir des examens ou on les juge sur quelques produits extérieurs, faute de pouvoir apprécier directement leur intelligence et leur volonté. Il n'y a pas d'unités dynamiques d'attention, d'intelligence, de volonté, d'imagination, comme il y a des unités énergétiques de chaleur, de lumière, d'électricité, etc.

c) On a rêvé d'en trouver, en invoquant la transformation des forces physiques. Mais on l'a rêvé seulement : et ce fut un rêve de métaphysiciens, qui n'a pu fournir la moindre hypothèse scientifique digne de ce nom, c'est-à-dire applicable aux faits, et réalisable dans les faits. C'est pourquoi la psycho-physique n'a pu que se cantonner au seuil de la psychologie, et borner ses recherches de mesures mathématiques au domaine de la sensation.

Ainsi donc, *quelques lois mathématiques sont possibles en psychologie*, mais la *mathématisation de toutes les lois y est impossible* : quelques mesures extérieures de psychochronométrie et de psycho physique ; pas l'ombre d'une mesure intérieure des faits psychiques. C'est ceci, cependant, qui serait le plus important, et qui ferait de la psychologie une mathématique appliquée ; mais il faut désespérer de ce beau rêve, qui fut celui de la physique et de la chimie mentales.

§ 4. — La psychologie, science originale

Puisque ni la physique, ni la chimie, ni les mathématiques ne peuvent fournir la psychologie d'hypothèses et de principes appropriés, il faut consentir à la traiter en science originale, et à lui dégager des hypothèses et des principes originaux de son expérience originale.

1° La psychologie est une science fonctionnelle. — La psychologie est la science fonctionnelle de la vie psychique. Son hypothèse fondamentale ne peut être que la donnée fondamentale de toute vie, le dynamisme vital, ou plus précisément ici, le *dynamisme psychique*. Dynamisme qu'il con-

vient d'entendre empiriquement, en dehors de toute métaphysique. En ce sens, il est premièrement affirmation d'activité et négation d'inertie, et deuxièmement affirmation de progrès continu ou d'évolution, et négation d'immobilité. Il est le contraire de tout mécanisme et de tout statisme. Il nous conduit partout à accepter la conscience telle qu'elle se présente, c'est-à-dire comme une vie et une activité à fonctions multiples. Le premier et le dernier objectif de la psychologie doit donc être l'analyse des fonctions psychiques et de leurs développements.

Aussi bien, ç'a été généralement l'objectif commun de tous les psychologues, malgré les contradictions de leurs programmes. Rationalisme et empirisme n'ont cessé de collaborer en se critiquant utilement et en se complétant. Car si le rationalisme présente l'avantage d'affirmer des activités et des fonctions, que l'empirisme est porté à méconnaître, il présente en revanche l'inconvénient de paraître professer le statisme avec ses doctrines d'innéité et d'*a priori* ; et sur ce point l'empirisme le corrigera toujours heureusement avec ses « théories génétiques ». Les fonctions psychologiques sont aussi innées, et ne le sont pas plus, que les fonctions physiologiques, et que n'importe quelles fonctions vitales : la vie apparaît toujours plastique et soumise à des processus d'enrichissement dont connaît seul l'*a posteriori* de l'expérience. Aussi voyons-nous que de grands rationalistes comme Aristote et Leibnitz ont été très souvent empiristes en ce sens dans leurs analyses et leurs explications. De même que de grands empiristes, sinon tous, ont toujours pratiquement maintenu l'affirmation de l'activité psychique, et parlé d'attention, d'abstraction, d'opérations intellectuelles, etc., ce qui ne présente aucun sens dans un empirisme absolu, formulant une physique mentale pure.

II. **Son analyse doit être fonctionnelle.** — Cette conception du dynamisme psychique donne un caractère spécial à l'analyse des phénomènes psychiques. Ce ne peut plus être une analyse physique déterminant des *éléments structuraux*, selon les procédés de l'atomisme mental. Il faut que ce soit proprement une analyse psychologique dégageant des *éléments fonctionnels*, c'est-à-dire les différents aspects que confèrent à chaque instant à un état de conscience les différentes fonctions qui se trouvent y intervenir. Partant, les phénomènes psychologiques, qui ne sont jamais à envisager comme *composés*, sont toujours plus ou moins à considérer comme *complexes*. Ce qui est tout à fait différent. *C'est une vérité biologique que nulle part la vie ne procède par sommation, intégration et composition d'éléments, mais bien par différenciation de fonctions.* A mesure que l'on va d'une vie inférieure à une vie supérieure, des fonctions nouvelles apparaissent, qui ne laissent pas réduire aux précédentes, et qui sont simples comme celles-là sont simples.

Au lieu donc de pratiquer une *décomposition* illusoire des faits de conscience en éléments premiers, la psychologie doit pratiquer un *discernement* de leurs fonctions ; et, ceci fait, étudier ces fonctions une à une. Car toutes sont simples et irréductibles à leurs conditions : les supérieures aux inférieures qu'elles supposent, et celles-ci à leurs antécédents physiologiques. La pensée est irréductible à la sensation, comme la sensation est irréductible à l'excitation ; c'est ainsi d'ailleurs qu'en physiologie la circulation et la reproduction sont irréductibles à la digestion, etc. Naturellement, à l'irréductibilité des fonctions correspond l'irréductibilité de leurs lois :

dans la conscience comme dans l'univers chaque forme de vie nouvelle se manifeste par des fonctions nouvelles dont la science ne peut qu'enregistrer les lois nouvelles.

III. Ses lois sont à dégager à l'aide du principe du déterminisme finaliste, tel que nous l'avons analysé plus haut en l'opposant au déterminisme mécaniste (p. 46). Celui-ci se fonde sur l'inertie des phénomènes physiques ; les conceptions d'inertie sont au moins celles dont nous sommes le plus certains qu'elles sont irrecevables en psychologie. Celui-là est le seul qui soit approprié au dynamisme des activités psychiques, le seul qui permette de dégager ces « lois de l'action », dont parle Leibnitz, qui sont les lois de la vie et les formules de ses fonctions originales. Ainsi la psychologie se trouve telle rapprochée par son hypothèse fondamentale, et par son principe, comme elle l'était déjà par son objet, des sciences biologiques dont elle est la plus haute spécialisation.

Article III. — *Les lois psychologiques.*

I. Leur nature empirique. — Nous entendons donc parler ici des lois proprement psychologiques, celles que la psychologie scientifique a mission de dégager en plus des lois psycho-physiques et psycho-physiologiques.

On en trouve déjà d'approchées dans la psychologie empirique, tant est primitif le besoin de connaître le « général », le besoin scientifique. Les moralistes et les hommes du peuple aiment à parler par sentences et par proverbes, c'est-à-dire à enfermer le détail de leurs observations dans les formules universellement valables ; les littératures classiques en particulier se caractérisent par ce goût du général dans leurs analyses de l'homme. On peut dire que les lois de l'habitude, telles qu'on les trouve dans les traités de psychologie, et bon nombre de lois des passions, ont été dégagées par la psychologie empirique : la psychologie scientifique n'a eu qu'à les recueillir, à les reformuler, à les expliquer et à les systématiser. Ses progrès propres lui ont permis en outre de découvrir bien d'autres lois : lois de la sensation, de la perception, de l'association, de la pensée, etc., toutes celles enfin que nous aurons à relever dans ce traité. Quelle que soit leur origine, ces lois ne font jamais que formuler les résultats d'analyses empiriques.

II. Lois psychologiques et lois physiques. — Les lois psychologiques sont loin de présenter la perfection et les avantages des lois physiques et chimiques. Logiquement, elles n'ont ni la même universalité ni la même nécessité ; pratiquement, elles n'offrent ni la même précision, ni la même sécurité à l'usage ;

on ne saura jamais prédire une décision avec la même assurance qu'une éclipse, ni même expliquer rétrospectivement cette décision avec la même certitude que la chute d'un corps ou une synthèse chimique.

1. Cela tient d'abord à l'intervention constante des « variables indépendantes » que sont, selon W. James, la liberté et la personnalité. On peut bien les négliger dans l'étude, pour des raisons de commodité ; mais elles réapparaissent dans la vie. Et leur jeu fera toujours justement discréditer les prédictions psychologiques qui prétendraient être autre chose que des divinations et des conjectures.

2. Cela tient ensuite à la complexité des phénomènes et des fonctions psychologiques. Dans un corps qui tombe, on n'a à considérer que les lois de la pesanteur ; dans un homme qui pense, il faut discerner tout un complexus de lois : lois psycho-physiques de l'action du climat, de l'hérédité, des milieux, etc. ; lois psycho-physiologiques de l'action des fonctions organiques sur la conscience ; lois psychologiques, multiples et délicates, de l'association des idées, de l'imagination, de la pensée, de la sensibilité, etc. L'inextricable enchevêtrement de toutes ces lois, certaines cependant, mais qui se contrebalancent, fait que l'analyse en est pour ainsi dire infinie ; aussi leur détermination relève-t-elle plus de l' « esprit de finesse » que de l' « esprit géométrique », épris de simplicité absolue.

3. Cela tient en outre, et surtout, à la nature même des faits psychologiques, à tout ce qui les distingue des faits physiques. Ceux-ci, par leur matérialité, se prêtent à toutes les manipulations de laboratoire, et à leur formulation en lois exactes où chaque élément est dosé mathématiquement. On peut dire que toute la perfection de la physique et de la chimie tient à leur double nature et de sciences expérimentales et de mathématiques appliquées. Nous avons vu combien est chétive l'expérimentation psychologique, qui ne saurait prétendre à manier ses phénomènes au vrai sens du mot ; et nous savons que leur absence de quantité intérieure empêche de rêver d'une psychologie mathématique. Très certainement on trouve ici pour les lois psychologiques la principale raison de leur imperfection scientifique.

4. Enfin la physique et la chimie ont l'avantage de systématiser si bien leurs lois qu'elles peuvent les *déduire* et *dériver* les unes des autres grâce à leurs hypothèses d'unité de composition des corps et des forces. Les lois de la chute des corps,

par exemple, découvertes par Képler, sont restées, comme l'on dit, des *lois empiriques*, tant que Newton ne les a pas déduites des lois supérieures de la gravitation ; ce jour-là, elles sont devenues des *lois dérivées*. Il n'y a pas de ces lois dérivées en psychologie. Et il ne peut point y en avoir, si, comme nous l'avons vu, les lois psychologiques sont irréductibles, comme le sont leurs fonctions. Dès lors, la psychologie ne pourra jamais présenter qu'*un corps de lois empiriques, bien inférieur aux systèmes des lois physiques et des théorèmes mathématiques.*

III. Dernière réponse à Aug. Comte. — Cette imperfection des lois psychologiques ne suffit cependant pas à donner raison à Aug. Comte, à lui permettre d'exclure la psychologie des sciences positives. Car, à ce compte, il faudrait aussi en exclure les sciences morales (et premièrement la sociologie, qui lui est si chère), et en même temps la plupart des sciences naturelles ; toutes les sciences enfin qui étudient, sous quelque aspect que ce soit, les phénomènes de la vie, sans autre instrument que l'observation et l'analyse scientifique, et sans autre ambition que celle de dégager des lois empiriques bien fondées. « Il ne faut pas, dit Aristote, demander une égale précision à toutes les sciences ; mais on doit se contenter en chacune du degré de précision que son objet comporte ». La psychologie est bien une science positive : elle est à la fois la dernière des sciences naturelles et la première des sciences morales.

CONCLUSION GÉNÉRALE DE L'INTRODUCTION

I. Les diverses psychologies scientifiques. — D'après tout ce que nous avons dit, on peut voir qu'il n'y a pas une, mais plusieurs psychologies scientifiques, que l'on peut distinguer, soit d'après leurs méthodes, soit d'après leur objet précis, soit d'après le point de vue où elles l'envisagent.

A) Selon la méthode à laquelle elles donnent leurs préférences, on a : 1° la *psychologie introspective* ou *subjective* ; 2° la *psychologie objective* ; 3° la *psychologie expérimentale* ; 4° la *psychologie biologique*.

B) Selon leur objet précis, on distingue : 1° la *psychologie générale*, qui traite de la vie psychique en général, et 2° les diverses *psychologies spéciales*, qui se peuvent diversifier à l'infini. On a ainsi : *a*) la *psychologie animale* ; *b*) les psychologies hu-

maines *individuelles* de l'*enfant*, du *génie*, de l'*artiste*, du *politique*, du *fou*, du *criminel*, etc. ; *c*) les psychologies *collectives* des sociétés, des races, des classes des foules, etc.

C) Enfin, selon le point de vue spécial envisagé, et le but poursuivi, l'on a : 1° la psychologie *normale* ; 2° la psychologie *anormale* ou *pathologique ;* 3° la psychologie *génétique* ; 4° la psychologie *pédagogique*, etc.

Nous traitons ici de la psychologie générale, en tant qu'elle utilise toutes les méthodes et tous les points de vue. Elle est évidemment le centre d'où rayonnent toutes les autres psychologies, et coordonne leurs résultats principaux.

II. Ordre et divisions de ce traité. — Si la conscience se composait d'éléments simples et d'atomes psychiques, comme l'entendent les partisans de l'atomisme mental, les traités de psychologie se construiraient sur le type des traités de mathématiques et de physique, et conformément à la *méthode synthétique ;* les premiers chapitres y seraient consacrés à l'étude des éléments, et les chapitres suivants à l'étude de leurs compositions. Ce serait un *ordre architectural*, allant du simple au composé, où l'exposition des premières vérités n'implique pas la connaissance des suivantes, qui au contraire supposent la connaissance des précédentes. Cet ordre et cette méthode sont ici impossibles, puisque, comme nous l'avons vu, la conscience présente sans cesse l'interpénétration de toutes les fonctions, perpétuellement emmêlées.

La psychologie ne peut qu'employer la *méthode analytique*, et démêler ces fonctions une à une ; elle doit consentir à n'avoir qu'un *ordre organique*, où toutes les fonctions se supposent les unes les autres, et où l'on n'en saurait bien connaître une seule sans connaître toutes les autres. Par où que l'on commence, on tombera donc dès le début *in medias res*. Le mieux que l'on puisse faire est d'aller du plus connu au moins connu, et du principal au secondaire. En ce sens, c'est l'intelligence qui nous est le mieux connue, et qui aide le plus à comprendre les autres facultés, encore qu'elle paraisse se développer après la sensibilité. Nous traiterons donc successivement : 1° de l'intelligence ; 2° de la sensibilité et 3° de la volonté.

D'autre part toutes les fonctions spéciales, tant intellectuelles, qu'affectives et actives, présentent des caractères communs, qui n'appartiennent en propre à aucune d'elles. C'est ainsi que toutes s'enveloppent du coefficient du *moi*, que toutes sont

susceptibles de présenter un jeu plus ou moins *conscient*, plus ou moins *attentif*, plus ou moins *habituel*. Personnalité, conscience, attention, habitude sont ainsi à envisager comme des fonctions générales, des fonctions de fonctions. D'où l'utilité de les étudier séparément et avant les autres, puisqu'elles leur fournissent à toutes des principes d'explication.

D'où les divisions de ce traité :

Livre I. — Introduction à la psychologie ;

Livre II. — Fonctions générales ;

Livre III. — Intelligence ;

Livre IV. — Sensibilité ;

Livre V. — Volonté.

LIVRE II

FONCTIONS GÉNÉRALES

CHAPITRE V

L'ATTENTION

Toute fonction psychologique est susceptible de deux modes particuliers de fonctionnement : le fonctionnement attentif et le fonctionnement habituel. Attention et habitude sont ainsi deux modalités essentielles de la vie de la conscience. Deux modalités, et non deux activités, ou deux facultés : il n'y a pas d'attention ni d'habitudes « pures », c'est-à-dire qui existent indépendamment de fonctions attentives ou habituelles. Faire attention c'est ou sentir attentivement, ou percevoir attentivement, ou penser attentivement, etc. ; avoir une habitude, c'est toujours avoir l'habitude de pratiquer telle fonction déterminée. C'est pourquoi attention et habitude se retrouvent dans les trois facultés, et ne se laissent enfermer dans aucune d'elles à titre de fonctions spéciales et déterminées. C'est pourquoi encore nous avons à les étudier d'abord et séparément

* * *

Commençons par l'attention, comme plus caractéristique de la vie intérieure.

De toutes nos fonctions psychologiques on peut dire que nous les accomplissons avec plus ou moins d'intensité : c'est quand nous les accomplissons avec une intensité maximum, quand elles monopolisent toute l'énergie psychologique disponible, qu'elles s'accompagnent d'attention. L'attention est donc bien, selon la définition classique, *la concentration de la conscience sur son objet*, ou mieux encore *sur son action du*

moment. Nous allons analyser successivement : 1° sa nature et 2° ses espèces ou variétés.

Article I. — *Nature de l'attention*.

Elle se manifeste dans le jeu assez compliqué : 1° de ses conditions psychologiques ; 2° de ses conditions physiologiques ; 3° de ses conditions biologiques; 4° enfin dans la conscience que nous prenons d'elle.

§ 1. — Conditions psychologiques

I. **Les états d'attention.** — On en a noté plusieurs, qui présentent le phénomène d'attention à des degrés divers, allant du minimum au maximum de son développement.

1. *L'attention dispersée.* — Supposons que le fleuve de la conscience coule d'un courant monotone et continu ; que rien n'y prenne de relief ; que ne s'y distinguent ni sensations, ni perceptions, ni idées, ni sentiments. Telle est sans doute la conscience primitive de l'enfant. Telle est certainement la nôtre à certaines heures de fatigue ou de rêverie, où nous dormons les yeux ouverts, assistant indifférents et impuissants à l'écoulement des choses, comme des témoins à peine distincts du spectacle qu'ils regardent, si tant est même qu'ils le regardent. Selon la formule de Condillac, nous sommes les choses qui se reflètent en nous, plus que nous ne les sentons et connaissons activement ; on peut même se demander si subsiste la distinction du moi et du non moi. Notre vie intérieure va à la dérive. C'est là l'état dit d'*attention dispersée*, qu'on qualifierait certainement mieux d'état d'inattention.

2. *L'attention expectante.* — Ce qui frappe, au contraire, dans une conscience attentive, c'est qu'elle cesse d'aller à la dérive et de se laisser faire passivement : elle est *activité, tension effort*.

Cette tension et cet effort se remarquent déjà dans les cas dits d'*attention expectante*, ceux où la conscience bande ses énergies vers un objet qui ne lui est pas encore donné. Tels les cas de la sentinelle aux aguets, du chasseur à l'affût, de l'homme à qui l'on dit impérativement « écoutez ! regardez ! attention ! » sans lui rien donner encore à percevoir. Ce que l'on éprouve alors, ce sont des sentiments de tension, d'attente, et de direction de l'esprit vers l'objet inconnu qu'il brûle de saisir. *C'est l'effort avant qu'il se décharge dans un acte et sur un*

objet. L'attention expectante est presque de l'attention pure

3. *L'attention concentrée.* — Ici l'effort se réalise dans un acte et sur un objet déterminés. C'est la véritable attention, au sens ordinaire du mot. Elle est le fait de la conscience pesant de tout son poids, donnant de toutes ses énergies dans son activité du moment. Il se produit en elle une véritable concentration de ses forces, analogue à la concentration physique de rayons lumineux rassemblés par une lentille sur un point.

II. **Les effets de l'attention.** — Cette concentration psychologique entraîne trois résultats principaux, qu'on appelle les effets de l'attention :

1. *L'intensification de la fonction attentive*, qui bénéficie de toutes les forces qui s'y concentrent. On est tout yeux, tout oreilles, etc., dès qu'on regarde ou écoute attentivement. Intensification de la fonction, mais non pas de son objet actuel. Car cet objet peut d'abord n'être pas encore donné, comme il arrive dans les cas d'attention expectante. De plus, même donné, il n'est pas modifié par l'attention, qui le laisse tel qu'il est, sans lui conférer un supplément d'intensité objective. Que je perçoive avec effort des nuances obscures ou des sons très faibles, cela ne change rien ni à l'obscurité des nuances, ni à la faiblesse des sons; il n'y a d'intensifié que leur perception. Pour eux, ils sont simplement mis au point, centrés au foyer de la conscience, ce qui leur vaut de se détacher avec le maximum de netteté et de perceptibilité.

Cependant l'on peut se demander si cette loi, si nette en ce qui concerne l'attention aux sensations externes, garde encore tout son prix lorsqu'il s'agit de l'attention aux sensations internes. C'est un fait d'expérience que l'on augmente singulièrement les sensations de malaises et de douleurs dès qu'on s'y laisse absorber, comme les malades et les nerveux ne sont que trop portés à le faire ; malaises et douleurs s'en trouvent augmentés, ce que les médecins soulignent en dénonçant les dangers de l'« *autoscopie* ». Pareillement, si l'on opère une concentration attentive sur certaines sensations devenues inconscientes, comme celles que nous avons de nos membres, de nos orteils, etc., on a immédiatement l'impression, non seulement de réveiller ces sensations, mais encore de les doubler et tripler instantanément. On ferait une remarque analogue à propos de tous les efforts de l'introspection pour atteindre des phénomènes subconscients (p. 108). C'est que dans tous ces cas l'objet de l'attention, étant une sensation interne, a une excitation interne. Le courant nerveux qui va intensifier la perception, intensifie en même temps l'excitation, et par là l'objet perçu. Ce qui n'a pas lieu dans les cas d'attention à des objets externes, où l'excitation, étant externe, échappe à ce choc en retour de l'influx nerveux. Ainsi la loi reste vraie jusque dans les exceptions qui paraissent y déroger.

2. *Le rétrécissement du champ de la conscience.* Ce champ se restreint à l'objet sur lequel porte l'attention, à l'exclusion de tous autres. C'est ainsi que toute sensation à laquelle nous prêtons attention reste environnée de sensations inaperçues, qui attendent leur tour et jouent le rôle d'arrière plan, si même elles ne s'évanouissent pas dans l'inconscient. Quand je lis, je cesse de voir ou d'entendre ce qui se passe autour de moi. Quand je regarde fixement un tableau, je n'aperçois ni les tableaux voisins, ni le mur auquel il est accroché, ni même son cadre, etc. Attention à une chose signifie toujours inattention aux autres choses ; et cet exclusivisme est au moins pour moitié dans la concentration de l'esprit. Ce qui a fait définir l'attention un « monoïdéisme » (Ribot).

3. *La multiplication des actes perceptifs.* — Il ne faudrait cependant pas se méprendre sur la nature de ce monoïdéisme, et le concevoir comme la fixation indéfinie d'un objet immobile sous le regard immobile de la conscience. C'est là l'idée fausse qu'on se fait communément de la contemplation, où l'on imagine une vision prolongée dans un acte continu et comme tétanique. Cette contemplation-là est un phénomène morbide, une véritable fascination, qui aboutit très vite à l'obnubilation et au vide de la conscience, c'est-à-dire à l'état d'inattention ; aussi sert elle à amener le sommeil hypnotique, et même l'autre. La contemplation normale est faite de visions ou de réflexions successives. *Toute attention continue n'est qu'une attention continuellement renouvelée;* renouvelée quant à ses objets, qu'elle échange sans cesse contre de nouveaux, ou, ce qui revient au même, dans lesquels elle envisage sans cesse de nouveaux aspects; renouvelée surtout quant aux actes perceptifs qu'elle déclanche, et qui se multiplient à mesure. C'est par là qu'elle ne cesse d'enrichir la conscience. En regardant attentivement un paysage, on ne cesse d'y découvrir et d'y percevoir des détails, et d'accumuler à mesure les perceptions visuelles.

III. La durée de l'attention. — On s'est aperçu que l'attention ne saurait se prolonger longtemps sans rémission et sans fatigue, et qu'elle suit une sorte de *loi de rythme.* Qu'on s'efforce, par exemple, d'écouter sans distractions le tic-tac d'une montre, placée à telle distance qu'il soit juste perceptible, et l'on verra qu'il y a des instants où on l'entend, suivis d'instants où on ne l'entend plus. Il y a ainsi dans l'attention des concentrations alternant avec des déconcentrations, des fluctuations

qu'un graphique exprimera sous forme d'ondes. D'après des expériences précises de laboratoire, l'onde moyenne ne paraît pas dépasser huit à dix secondes, en tenant compte des diverses circonstances de fraîcheur ou de fatigue, de santé, d'effort, d'intérêt, etc.

A ce point de vue il semble utile de distinguer l'*application* de l'*attention*. L'application est une disposition prolongée à faire attention, une volonté constante d'éviter les distractions, une direction maintenue de l'esprit vers un objet ou une question à envisager sous toutes ses faces. C'est surtout cette disposition qui est continue; elle se décharge progressivement dans des actes d'attention discontinus et successifs, dont chacun se morcelle encore en actes perceptifs distincts. Aussi bien l'attention, forme supérieure de l'activité conscientielle, ne peut qu'obéir à sa loi d'évolution rythmée. Pour la conscience, s'arrêter serait se suicider.

IV. **Peut-on faire attention à plusieurs choses à la fois ?** — Nous avons maintenant les éléments nécessaires à la solution de ce problème classique.

1. Il ne s'agit pas de savoir si l'on peut *faire plusieurs choses à la fois*. Cela est évident ; on peut mener de front une ou plusieurs activités habituelles, plus ou moins inconscientes, et une activité attentive consciente : siffloter, chantonner, et lire ou écrire, etc. Il s'agit de savoir si l'activité attentive peut se partager.

2. D'autre part nous venons de voir que faire attention peut s'entendre d'un état général d'application, ou d'un acte d'attention isolé. S'il s'agit de *l'état d'application*, on peut évidemment faire attention à plusieurs choses à la fois. Mais cet « à la fois » implique une série d'actes successifs et très rapprochés. C'est en ce sens qu'un joueur d'échecs ou de dames fait attention à la fois à toutes ses pièces et à celles de son adversaire ; ou encore que J. César, selon la légende, pouvait dicter quatre lettres tandis qu'il en écrivait une cinquième. J. César ne pouvait faire ce tour de force que grâce à de rapides chassés-croisés d'actes nécessairement successifs, accomplis en passant d'une lettre à l'autre. Il se mettait là, du reste, dans les meilleures conditions pour les mal rédiger toutes. Les témoins de la vie de Napoléon insistent au contraire sur sa méthode de ne faire qu'une seule chose à la fois, et de s'y absorber avec son étonnante puissance de concentration. Il dictait ses lettres l'une après l'autre ; et elles n'en étaient que mieux écrites. (Cf. Mémoires de Rœderer).

3. Venons-en maintenant au cas d'*un acte d'attention isolé* : peut-il porter sur plusieurs objets à la fois, avec une simultanéité parfaite ?

a. Evidemment oui, si ces objets sont de même nature, et se rapportent à *un même acte perceptif*. Toute perception est une synthèse qui peut envelopper une multiplicité d'objets. Ainsi, voyons-nous d'un coup d'œil tout un panorama, et entendons-nous d'emblée une multitude de sons. Mais précisément ces perceptions globales sont confuses, et ne se font nettes qu'en restreignant le nombre de leurs objets. Des expériences

précises ont établi qu'en moyenne on ne saurait voir avec netteté plus de cinq objets (lignes, points, etc.) ni entendre distinctement plus de huit sons successifs. Ce sont là les « limites d'empaume » de la perception nette. Aussi voyons nous qu'au concert, où nous sont offertes simultanément tant de données sonores, l'attention oscille et se reprend sans cesses passant de la mélodie à l'harmonie, des voix à l'orchestre, des cuivres aux bois, etc. : chaque fois qu'elle se fixe sur un détail avec conscience vive, le reste n'est plus perçu que par la subconscience. Le phénomène de *surauditions*, qui consiste à dégager, par exemple, une partie de second violon, pour la percevoir isolément, n'a lieu qu'en déterminant une « sousaudition » du reste. C'est pourquoi toute partition musicale exige des études et des auditions répétées, afin d'être saisie, pour ainsi dire, sous toutes ses dimensions.

b. Si maintenant on veut faire porter *un seul acte d'attention sur deux actes perceptifs distincts*, à objets hétérogènes : par exemple, regarder et écouter, réciter une poésie et faire une multiplication, etc., on s'aperçoit vite qu'on n'y réussit (et fort mal d'ailleurs) que par des oscillations de l'attention passant de l'un à l'autre, ou par une division de travail qui confie une opération à la subconscience et réserve l'autre à la conscience attentive. Ces exceptions sont donc de celles qui confirment la règle. On ne peut vraiment bien faire attention qu'à une seule chose à la fois. *Pluribus intentus minor est ad singula sensus*. Nous n'avons pas des provisions indéfinies d'énergie psychologique ; et puisque par définition l'attention en utilise le maximum là où elle s'applique, elle ne saurait se partager sans se détruire.

§ 2. — Conditions physiologiques

I. **Les phénomènes organiques.** — La collaboration du corps à l'attention se marque par divers phénomènes organiques :

1. *Dans la circulation.* — On a montré expérimentalement que toute attention modifie la circulation du sang ; elle provoque une congestion aux centres cérébraux en exercice et une décongestion parallèle à la périphérie. C'est une loi générale en effet que tout organe en travail aspire le sang pour s'entretenir et se restaurer.

2. *Dans la respiration.* — Tout le monde sait qu'on se retient de respirer dans les moments de grande attention, quand on prête l'oreille à un bruit faible ou lointain, quand on écoute un orateur captivant, etc. Alors les expirations se raccourcissent, les inspirations s'allongent. D'où l'expression : travaux de longue haleine.

3. *Dans tout le système musculaire.* — Il se produit ici toute une série d'adaptations fonctionnelles. — 1° Adaptation immédiate des organes, qui accordent leur appareil à son objet : accommodation et convergence des yeux ; orientation du pavillon de l'oreille (mobile chez beaucoup d'animaux) vers l'objet

sonore, et tension des muscles du tympan; application de la main qui palpe les formes, les reliefs et les contours ; aspiration énergique de l'air entraînant les odeurs, etc. — 2° Adaptation lointaine du corps, favorisant l'organe attentif ; celui-ci devient le foyer de contractions musculaires qui s'irradient de proche en proche jusqu'aux extrémités. Le chat se pelotonne pour guetter la souris, ou savourer son lait. L'homme qui médite s'immobilise ; pour peu que cela lui coûte, son front se barre de rides, ses muscles se durcissent, etc., comme chez le Penseur de Rodin. — 3° Inhibition spontanée des mouvements contradictoires à l'attention. Quand on écoute bien, on baisse les paupières, on se retient de tousser, de remuer, presque de vivre.

Tous ces phénomènes sont solidaires les uns des autres et se déclanchent mutuellement ; ils constituent une *concentration physiologique qui est la condition de la concentration psychologique.*

II. **La théorie physiologique de l'attention.** — Des psychologues ont pensé pouvoir réduire l'attention à son mécanisme physiologique. « Les manifestations motrices ne sont ni des effets ni des causes, mais des éléments; avec l'état de conscience qui en est le côté subjectif, elles sont l'attention » (Ribot). Cette thèse n'est qu'un corollaire de la doctrine générale qui ramène les faits psychologiques aux faits physiologiques, et fait de la conscience une résultante (p. 32 et 118). Nous avons dû écarter la thèse; il est plus facile encore d'écarter le corollaire. Il serait acceptable peut-être si l'attention était un phénomène passif. Mais une attention passive est un pur non-sens : l'attention est la plus grande expérience d'activité psychologique que nous puissions avoir. Loin de résulter des modifications corporelles qui l'accompagnent, c'est elle qui les provoque, les détermine et règle leur jeu. *On ne fait pas attention parce qu'on accommode, mais on accommode parce qu'on fait attention.* Il n'y a pas d'influence plus évidente du moral sur le physique.

Ce qui paraît expliquer l'erreur que nous combattons ici, c'est la confusion entre l'attention, qui est activité, et la conscience de son jeu physiologique, qui comporte la passivité des sensations qu'elle enregistre (cf. infra, § 4). Ces sensations sont déterminées en effet par les phénomènes organiques; mais ceux-ci l'ont été auparavant par l'attention elle même.

§ 3. — Conditions biologiques

La psychologie et la physiologie nous disent « comment » nous faisons attention ; il reste à savoir « pourquoi » nous faisons attention. C'est la biologie qui nous le dira en nous découvrant dans l'attention une technique de sélections, fondées sur la loi d'intérêt, et en dernier ressort sur les besoins et les exigences de la vie.

I. **Les sélections.** — Faire attention à un objet, c'est toujours le choisir de préférence à d'autres, qui se trouvent éliminés par là. L'attention joue ainsi un rôle de filtrage et de débit des représentations et des idées. Un petit nombre seulement des multiples excitations qui ne cessent de nous assiéger, arrive à forcer les portes de la conscience ; nous ne pouvons servir nos sensations que les unes après les autres. De même un savant a beau posséder une infinité de belles idées, il ne peut les penser qu'une à une. Ainsi de tous les souvenirs, de tous les savoirs, de toutes les expériences. Les choses ne peuvent arriver à la conscience que par l'attention, qui en est comme l'huissier introducteur. Elle opère la sélection des objets à connaître, et l'élimination des objets à négliger ; puis, dans les objets retenus, la sélection des aspects à envisager et l'élimination des aspects à laisser dans l'ombre. Toutes les opérations intellectuelles d'analyse, de dissociation, d'abstraction, etc., supposent cette technique naturelle.

II. **Loi d'intérêt.** — La raison dernière de ces préférences n'est autre que la loi d'intérêt, qui est la loi même de la vie. C'est un fait général que nous ne prêtons attention qu'à ce qui nous touche ou nous émeut, de près ou de loin, directement ou indirectement. *Il n'y a pas d'attention désintéressée :* toujours quelque désir plus ou moins conscient détermine les attentions sensorielles et intellectuelles. Même la pensée la plus abstraite est polarisée vers la découverte d'une vérité désirée, d'une conclusion qui fait choisir les arguments, retenir les bons, écarter les mauvais, etc. : la fin sollicite en nous les moyens. Si je pense d'aventure que 2 + 2 = 4, ce n'est pas au hasard, mais parce que cela sert quelque intérêt scientifique ou autre du moment. Inversement, que l'on considère l'impossibilité où nous sommes de faire attention à ce qui ne nous intéresse pas, surtout à ce qui contrarie nos intérêts : comment penser à la

ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

mort au milieu d'une fête, écouter un fâcheux au concert, entendre la voix de la conscience dans le vertige de la passion ? Le seul moyen de ramener l'attention à des objets déplaisants, c'est de la forcer à y découvrir des intérêts. La loi est absolue.

III. **Facteurs d'intérêt**. — Les objets n'obtiennent pas l'attention par ce qu'ils sont *en eux-mêmes*, mais par ce qu'ils sont *pour nous ;* non par leur *nature* objective, mais par leur *valeur* subjective. Valeur qui se révèle en affectant de façon ou d'autre notre sensibilité, où elle est cause de plaisir ou de douleur, d'aversion ou de désir, de peur ou de colère, d'admiration ou de dégoût, etc. ; car le dégoûtant et l'horrible même peuvent nous fasciner. Les sources de valeur subjective et d'intérêt sont donc indéfinies comme la sensibilité.

Pratiquement, et pour préciser, l'on peut dire que les objets ou les idées nous intéressent :

1. *Par leur vivacité.* — Ainsi l'éclair et le tonnerre forcent toujours l'attention. Tout ce qui brille, se meut, fait tapage, etc., la provoque. Toute émotion forte, toute image vigoureuse, s'impose. Les « états forts » l'emportent toujours de prime abord sur les « états faibles », et le présent sur l'absent. Si absorbé que l'on soit par une méditation intense, un coup de fusil qui éclate, du bruit dans la rue, ou dans l'appartement, etc., nous déconcentrent instantanément de nos pensées et nous reconcentrent sur des sensations. Il suffit même de moins que cela pour nous distraire, selon Pascal : une mouche qui vole, un insecte qui bourdonne, etc., et les idées s'évanouissent.

2. *Par leur aptitude à faire jouer nos tendances*, soit instinctives, soit acquises. — L'instinct est donc générateur d'attention : par lui la souris discerne premièrement le chat, et le chat la souris. « Ventre affamé n'a pas d'oreilles ». Et comme les hommes ont plus de tendances innées que les animaux, ils ont plus d'intérêts à chercher dans les choses, et de raisons de leur prêter attention. Une fois épuisée la liste de nos instincts physiques, nous avons encore nos instincts sociaux, scientifiques, moraux et religieux, et leurs infinies curiosités. — Nous avons en outre les tendances que nous acquièrent nos multiples habitudes. Chacun aime parler de son métier. Un routinier n'a d'yeux que pour les objets de sa routine. Les sauvages prêtent moins d'attention aux bateaux qu'aux chaloupes, qui leur rappellent leurs pirogues familières. La nature parle musique à un musi-

cien, poésie à un poète. Dans une même forêt un peintre discerne d'emblée des lignes et des couleurs ; un bûcheron, des arbres à couper ; un chasseur, des fourrés à gibier ; tandis qu'un homme fatigué n'y verra que de l'ombre et de la mousse, etc., etc. C'est en modifiant nos instincts et nos habitudes que la vie façonne nos intérêts et nos méthodes d'attention : Aristote, Horace et Boileau ont fait à ce point de vue des analyses classiques de la psychologie des différents âges.

3. *Par leur rapport avec le contenu actuel de la conscience.* — Si l'on parle de pendules, nous regardons celle de la cheminée. Si nous sommes obsédés de l'idée d'une maladie, nous en trouvons partout les symptômes. Si la solution d'un problème nous préoccupe, nous n'accueillons que les idées qui tendent à y conduire. Il n'est que d'être préoccupé pour rencontrer partout de quoi nourrir ses préoccupations : si nous sommes tristes, nous ne voyons partout que des malheurs, fermant les yeux à tout spectacle réjouissant. La passion est extraordinairement exclusive de tout ce qui la combat, extraordinairement sensible aux arguments qui la peuvent entretenir. Ainsi y a-t-il constamment en nous des complexus de sentiments et des complexus d'idées, qui déterminent nos attentions du moment. Ce sont là ces « masses aperceptives » dont parle Herbart, et qui servent à assimiler toute expérience nouvelle : l'inconnu tend immédiatement à s'intégrer au connu. Ainsi satisfait-il une double curiosité, et par ce qu'il a de neuf et donc d'excitant, et par ce qu'il a de vieux et de déjà connu. « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé », selon le mot profond de Pascal.

IV. **Fondement biologique de l'attention** — Ainsi la loi d'intérêt, par son jeu varié, plus souvent inconscient que conscient, ne cesse de déterminer nos attentions. Si maintenant on se demande : pourquoi s'intéresse-t-on ? on voit tout de suite que les intérêts correspondent à des besoins, et les besoins aux exigences profondes de l'être vivant. Le salut de son organisme est sa loi suprême ; un animal auquel les données de son expérience seraient indifférentes, qui ne serait ni attiré par les unes, ni repoussé par les autres, ne pourrait que périr à bref délai. Il lui faut nécessairement choisir pour s'adapter, avoir en lui un instrument lui faisant le départ de l'utile et du nuisible, et des tendances instinctives qui l'y poussent. C'est donc la vie

qui inspire le mécanisme des sélections et des éliminations.

Il faut que la conscience aille au devant des choses, dont a valeur subjective n'est que leur valeur par rapport à des besoins. En se développant, la vie multiplie les besoins, et parallèlement les intérêts et les motifs d'attention, mettant ainsi la conscience en demeure de satisfaire à toutes ses nécessités et à toutes les adaptations qu'elles comportent. En dernier ressort, le déterminisme de l'attention est donc à chercher en nous, et non pas en dehors de nous, dans la finalité de nos tendances, et non pas dans le mécanisme des excitations et des pressions du monde extérieur. C'est un *déterminisme finaliste*. Les objets de l'attention la déterminent moins qu'elle ne s'y détermine, selon les exigences de sa nature. Et l'attention est essentiellement un phénomène d'*auto-détermination*.

§ 4. — Conscience de l'attention

Comme tous les phénomènes psychologiques, l'attention peut être inconsciente. On est porté à s'oublier soi-même quand on se laisse saisir par une idée ou par un objet. L'attention se double alors d'une *distraction*, et même d'une double distraction : celle qui nous rend inattentifs à ce qui se passe autour de nous, et celle qui nous rend inattentifs à nous-mêmes. Pour un homme vraiment absorbé, il n'y a de réel que l'objet de son attention. Non seulement le monde extérieur, mais encore le monde intérieur, cessent provisoirement d'exister pour lui. Les grands attentifs ont toujours été de grands inconscients : témoin Archimède au bain, ou devant le soldat romain qui va le tuer.

Mais on peut aussi prendre conscience de l'attention, de son jeu physiologique et de son jeu psychologique.

I. Conscience de son jeu physiologique. — C'est la conscience organique de tous les phénomènes circulatoires, respiratoires, et surtout musculaires, qui donnent un corps à l'attention. Aussi celle-ci est-elle normalement perçue comme effort musculaire, et, quand elle se prolonge un peu, comme fatigue des organes mis en jeu. Fechner a remarqué qu'un sentiment de tension se localise dans les organes attentifs, autour des yeux dans l'attention visuelle, vers l'oreille interne dans l'attention auditive, dans les mains lors de la palpation, à l'intérieur du cerveau pour l'attention imaginative, etc. Dans une attention

intellectuelle intense et forcée, tout le cerveau paraît tendu, et le crâne sur le point d'éclater. Enfin l'on connaît la variété des maux de tête consécutifs à des attentions fatigantes : ils varient selon les cas : ce n'est pas le même mal de tête qu'on éprouve après la visite d'un musée et après la lecture de Kant.

Malgré son importance et son relief, cette conscience organique ne peut être que secondaire dans la conscience totale de l'attention. L'effort musculaire n'est perçu que par des sensations qui, comme toutes les sensations, sont d'origine périphérique et passives, étant provoquées par des modifications sensorielles.

II. **Conscience de son jeu psychologique**. — C'est la conscience de l'effort intellectuel et de l'activité conscientielle elle-même se déployant dans sa concentration. S'il y a quelque part en nous une intuition immédiate de l'activité, c'est bien ici qu'il la faut chercher. En fait, c'est dans ses plus grands actes d'attention introspective que le moi prend le mieux conscience de lui-même et de son activité synthétique, si bien qu'il y a alors identité entre conscience de soi, conscience d'activité et conscience d'attention.

Enfin un élément nouveau intervient quand l'attention se fait pénible : l'effort intellectuel se double alors d'un effort moral fourni par la volonté. Effort moral qu'il ne faut confondre ni avec l'effort musculaire ni avec l'effort intellectuel. Car on peut faire des actes d'attention qui réclament de grands efforts musculaires d'accommodation, de grands efforts intellectuels de concentration, sans rien réclamer à la volonté, par cela seul qu'ils plaisent. C'est ce qui arrive au spectacle, et partout où l'attention suit *la loi de moindre résistance*. Par contre, d'autres actes d'attention n'exigeront presque rien des muscles ni de l'esprit, et demanderont une grande dépense à la volonté, par la qu'ils déplaisent et « nous coûtent ». C'est ce qui arrive quand on médite sur un sujet rebutant, et chaque fois que l'on a à vaincre des attractions ou des répulsions puissantes, qu'on lutte contre ses passions, etc. Alors, la conscience de l'attention s'enrichit de la conscience de l'effort moral, qui apparaît bien, selon la juste définition de W. James, comme *le sentiment d'aller dans le sens de la plus grande résistance*, et de mener l'esprit là où il n'irait certainement jamais, abandonné à son penchant naturel vers les lignes de moindre résistance.

Article II. — *Les variétés de l'attention.*

On peut différencier l'attention à divers points de vue. Ainsi, l'on peut envisager d'abord son mécanisme : selon qu'on y trouve ou n'y trouve point le criterium de l'effort moral pénible, l'on a l'*attention spontanée* et l'*attention volontaire*. On peut en outre considérer les fonctions où elle intervient, et l'on a les divers cas des attentions *affective*, *sensorielle*, *intellectuelle*, etc. On peut enfin discerner l'attention *normale* des attentions *anormales*, qui constituent de véritables maladies de l'attention.

§ 1. — Attentions spontanée et volontaire

I. **Attention spontanée.** — C'est celle que son objet déclanche en nous par le simple jeu des intérêts. Elle produit d'emblée tous ses effets physiologiques et psychologiques : accommodations organiques, concentration, sélections, etc. Comme il est naturel, l'attention spontanée est le fait de la vie psychique spontanée. On la trouve chez les animaux, qui n'en connaissent pas d'autre ; chez les enfants, tout entiers au monde extérieur ; chez nous tous enfin, dans celles de nos activités que l'instinct ou l'habitude ont rendues à peu près automatiques. Telles l'attention du musicien aux sons, du peintre aux lignes et aux couleurs, du puriste aux formes du langage, du psychologue à la vie intérieure. Ces attentions peuvent coûter du travail, mais non des efforts pénibles de volonté ; car elles ne font que nous faire suivre des attractions actuellement dominantes : *Trahit sua quemque voluptas.*

On a distingué dans l'attention spontanée deux sous-variétés, selon la qualité de l'intérêt qui la détermine. 1° L'attention *immédiate* ou *primitive*, où l'intérêt naît d'une tendance elle-même immédiate et primitive : telle l'attention du chat à la souris. 2° L'attention *médiate, dérivée*, dite encore *aperceptive*, où l'intérêt naît des rapports entre l'objet donné et le stock de nos idées, préoccupations et connaissances acquises, c'est-à-dire des « masses aperceptives » dont nous avons parlé plus haut. Intérêt médiat donc, que l'objet n'a pas par lui-même, mais seulement grâce à ses associations avec le contenu de la conscience. Telle l'attention du professionnel aux choses de son métier. Evidemment chez un adulte, c'est l'attention aperceptive qui domine.

II. **Attention volontaire** — C'est donc celle qui nous fait aller dans le sens de la plus grande résistance. Elle paraît ainsi aller contre la loi d'intérêt. Elle le paraît seulement ; car si elle nous fait contrevenir à l'action d'intérêts immédiats, c'est en leur opposant celle d'intérêts éloignés, qui sont toujours des intérêts. Mais précisément, pour les faire prévaloir, il faut nous forcer : d'où l'effort pénible. Effort pour ainsi dire contre nature, et qui nous coûte trop pour durer longtemps : *violentum non durat*. Ou bien alors l'attention volontaire aboutit à déclancher le jeu de l'attention spontanée, l'objet auquel on se force devenant attrayant par quelque côté ; ou bien l'effort de la volonté échoue et s'épuise, tout ce qu'il refoulait envahit de nouveau la conscience, qui va à la dérive de ses attractions, jusqu'à ce qu'un nouvel effort tente de redresser son cours.

L'attention volontaire est pour nous d'un usage constant. On la retrouve partout : dans la vie pratique, lorsque par exemple, nous avons à écouter un fâcheux, ou à accomplir quelque besogne déplaisante ; dans la vie intellectuelle, quand s'impose la préparation d'un examen odieux, ou simplement qu'on s'applique à la lecture d'une page difficile, qu'on reprend vingt fois sans arriver à s'y intéresser ; dans la vie morale, où la lutte classique du devoir contre la passion se ramène à la lutte de l'attention volontaire a un idéal contre l'attention spontanée à des attractions tentatrices ; enfin chaque fois qu'il s'agit de faire triompher de haute lutte ce que l'on veut contre ce que l'on désire, des intérêts lointains et ingrats contre des intérêts immédiats et charmants.

Théorie de Condillac. — On a souvent appelé l'attention spontanée attention passive. C'est donc d'elle que doit se vérifier, si elle se vérifie jamais, la définition que Condillac donne de l'attention, qui ne serait, selon lui, qu' « *une sensation prédominante* ». Définition que réédite Taine, lorsqu'il parle de « la fascination exercée sur un esprit par une image obsédante ». Ces formules sont évidemment fausses, s'il est vrai, comme nous l'avons vu, que l'attention est le plus grand déploiement d'activité psychique. Elles ne sont que la théorie physiologique reprise sur le plan psychologique, et relèvent des mêmes critiques (p. 69). S'il y a quelque part de la passivité, c'est dans l'attention dispersée, qui n'est pas du tout une attention.

C'est surtout à propos de l'attention volontaire que les formules de Condillac et de Taine apparaissent fausses. Comment

parler ici de sensations prédominantes, quand on va directement contre ces sensations ? Comment tenir pour passive une attention à son maximum d'activité ? Comment croire à l'invasion de la conscience par l'idée du devoir, et comparer l'homme qui triomphe de ses passions à un obsédé et à un fasciné ?

§ 2. — Attentions affective, intellectuelle et volitive

Puisque toute fonction psychique peut utiliser la concentration de la conscience, il existe évidemment autant d'attentions que de fonctions.

I. **Dans la sensibilité**, joue l'*attention affective*, si forte sous sa forme spontanée, chez les individus des types émotionnel et passionnel. Ils sont toujours occupés à redoubler et exagérer leurs émotions en s'y concentrant, jusqu'à se créer de véritables obsessions affectives. — Sous sa forme volontaire, elle apparaît dans l'effort qui tend à développer des sentiments que l'on choisit, à les cultiver par tous moyens, à écarter les sentiments condamnés, à sentir comme l'on veut et non comme nous y prédispose une sensibilité indisciplinée de sa nature.

II. **Dans l'intelligence.** — Nous avons ici les types les mieux connus de l'attention.

1. L'*attention sensorielle*, la plus étudiée dans les laboratoires de psychologie expérimentale, sous les formes d'*attention visuelle*, *auditive*, *tactile*, etc., selon les diverses sensations sur lesquelles on se concentre. Toute langue a deux verbes pour exprimer l'exercice des sens, selon qu'il se fait avec ou sans attention : regarder et voir, écouter et entendre, palper et toucher, etc.

2. L'*attention imaginative*, particulièrement développée chez les artistes. Chez tout le monde elle joue un rôle particulier dans les « préperceptions » (p. 284).

3. L'*attention intellectuelle*, que nous connaissons tous sous les noms familiers de *méditation*, de *contemplation*, de *réflexion*, etc., et qui intervient à chaque instant dans la partie la plus humaine de notre vie. — Sous la forme d'attention spontanée, elle préside normalement à l'évolution de tous les processus de la pensée. C'est grâce à elle que nos idées s'enchaînent, tendent à se grouper autour d'un thème qui leur sert de centre et de foyer, à s'ordonner vers la solution d'un problème,

bref à suivre un cours rationnel, à la fois logique et bien dirigé. Tout ce qui ne va pas au but s'élimine ; tout ce qui y conduit trouve place dans la suite des réflexions. Aussi a-t-on pu dire de l'attention intellectuelle spontanée qu'elle donne la mesure d'un esprit, que le génie n'en est que le plus haut coefficient, et l'idiotie que le coefficient nul. Là où un génie découvre mille aspects nouveaux, un esprit ordinaire n'en trouve qu'un ou deux habituels. Aussi la contemplation aboutit chez l'un à l'enrichissement indéfini de la conscience, et chez l'autre à son appauvrissement, par monotonie et par inaptitude à se renouveler. — Sous sa forme volontaire, l'attention intellectuelle est par excellence l'art de fixer l'esprit, de le faire triompher des distractions, de bloquer les images et les préoccupations envahissantes, de retourner si activement un sujet que finalement des intérêts s'en dégagent et provoquent l'attention spontanée, et par elle un cours heureux et régulier des idées.

III. Dans la volonté, il y a lieu de discerner une *attention volitive* originale, qui n'est autre que la concentration de l'esprit sur son vouloir même et son effort à le tendre. Il s'en faut que cet effort soit toujours pénible. Les caractères forts, et de volonté bien trempée, éprouvent, au contraire, une facilité et une joie particulières à maintenir élevé le « *tonus* » de leur vouloir, quel qu'en soit l'objet, à repousser toutes les tentations d'agitation, de détente et d'amollissement, les sentiments énervants et les représentations dissolvantes. Tel un Napoléon. Il y a donc lieu de parler d'une forme spontanée de l'attention volitive. — La forme volontaire n'apparait que lorsque se présentent les résistances qui rendent l'effort pénible et presque douloureux. Il n'y a aucun paradoxe à dire qu'elle est surtout le lot des volontés faibles, à courte haleine, sensibles aux difficultés, qui ont à se raidir faute d'être naturellement tendues, et qui ont à formuler un « je veux vouloir ». L'idéal, c'est la volonté naturellement forte et définitivement maîtresse de soi, par un *self control* inné ou acquis.

Nous aurons à reparler de l'attention à propos de la volonté, à retrouver l'œuvre de sa concentration dans nos décisions, et à reconnaître dans la liberté, qui n'est psychologiquement qu'un pouvoir de choix, la forme la plus haute des sélections par attention et des auto-déterminations.

IV. **Corollaires pédagogiques**. — L'éducation sous toutes ses formes

doit évidemment tendre à développer l'attention, cette ouvrière de toute notre vie. Elle le fait en utilisant ses mécanismes et en leur créant des méthodes utiles. — Il y a donc lieu de parler d'une *éducation des sentiments*, qui n'est qu'un dressage de l'attention affective, si rarement juste et saine. C'est par la sensibilité et ses passions que nous péchons le plus, et que nous courons le plus grand risque de manquer notre perfection individuelle. Nous ne sommes que trop portés à donner dans l'utopie de J.-J. Rousseau, à croire que tous nos sentiments et toutes nos émotions sont excellentes, et que leur spontanéité et leur sincérité suffisent à décider de leur valeur. Cela nous fait négliger l'œuvre trop nécessaire du redressement de notre sensibilité, œuvre toujours fatigante, qui ne peut réussir qu'au prix d'une attention volontaire extraordinairement énergique et patiente. — *L'éducation intellectuelle*, d'autre part, doit obtenir dans l'enseignement la collaboration de l'attention spontanée et de l'attention volontaire. *1.* Par la première, elle visera à rendre l'étude intéressante en lui découvrant quelque intérêt immédiat, tiré des entrailles du sujet, ou emprunté aux instincts, aux habitudes, etc., de l'élève. A tout prix, il faut éveiller en lui la curiosité, le désir de savoir, le goût des problèmes. Car il y a un art véritable de s'intéresser à ce que l'on fait. Les vrais paresseux sont rares ; les paresseux ordinaires ne sont que des esprits dont la curiosité n'est pas éveillée, et dont on sait mal discerner et utiliser les goûts ; leur paresse est souvent le fait de celle du maître, de son incuriosité et de sa nonchalance. Faute d'intérêts immédiats, et par pis aller, l'éducateur pourra recourir à des intérêts éloignés, comme les sanctions et les récompenses, la perspective de situations sociales à se créer, etc. 2. D'autre part la culture de l'attention intellectuelle volontaire apprendra à l'élève à discipliner son esprit, à combattre les distractions et le vagabondage intellectuel, à acquérir la maîtrise de ses pensées, condition de la maîtrise de soi-même. Si nous ne pouvons créer à volonté le cours de nos expériences, tant internes qu'externes, nous pouvons toujours tout au moins le diriger, l'arrêter ou le précipiter, en nous réservant de fixer les idées ou les représentations par nous choisies. — Enfin *les éducations morale et religieuse* utilisent toutes les attentions psychologiques, dès là qu'elles polarisent toutes nos fonctions psychiques vers un idéal moral ou religieux. Elles impliquent donc d'abord une culture des sentiments, par l'attention affective dirigée. Puis une culture des idées et des principes, par la méditation, qui crée des centres d' « aperception morale et religieuse » où s'alimentent les fortes convictions, et qui habitue à s'intéresser aux fins supérieures de la vie : « Travaillons donc à bien penser, voilà le principe de la morale » (Pascal). Enfin et surtout une culture du vouloir, de la liberté et de la maîtrise de soi.

§ 3. — Attentions normale et anormale. Pathologie de l'attention

I. Il n'est guère de maladies mentales qui ne se trouvent être des maladies de l'attention. Celle-ci peut pécher par excès ou par défaut.

1. *Par excès.* — On a alors la *paraprosexie* (de mots grecs qui

signifient « appliquer son esprit de travers ») avec les idées fixes, les obsessions intellectuelles ou émotionnelles, les phobies, les doutes, les scrupules, les impulsions, etc., et toutes leurs conséquences psychologiques et physiologiques. Tous ces phénomènes, qui caractérisent en particulier la neurasthénie et la psychasthénie, tiennent à ce que l'attention, cessant d'être contrôlée et dirigée, se concentre avec une intensité morbide sur son objet malencontreux. On a affaire surtout à des attentions affectives, qui intensifient les émotions et la conscience de soi, et qui se font au détriment des attentions sensorielle, intellectuelle et volitive. De là le sentiment de l'irréalité des choses, perçues à travers un voile, l'impuissance au travail de l'esprit, et toutes les aboulies. Le remède psychique est dans une lutte tenace contre les attentions morbides, dans la restauration des attentions compromises, et particulièrement dans la rééducation du vouloir.

2. *Par défaut.* — On trouve ici l'*aprosexie*, ou impuissance totale d'attention de l'idiotie et de certaines vésanies, et l'*hypoprosexie*, ou attention déficiente de l'hystérie, etc., et des malades voués à la distraction perpétuelle. Distraction morbide, qu'il ne faut pas confondre avec la distraction saine des grands attentifs. Celle-ci n'est que le côté d'inattention que comporte toute forte concentration ; celle-là est une impuissance plus ou moins constitutionnelle à fixer quoi que ce soit, en dehors d'un cercle restreint d'idées, d'ailleurs très pauvres. Aussi l'hystérie est-elle souvent caractérisée par un *rétrécissement du champ de la conscience*, qui n'est qu'un rétrécissement du champ de l'attention. (La même expression, nous l'avons vu, sert malheureusement aussi à exprimer un des effets normaux de la concentration attentive, la focalisation de la conscience sur son objet du moment).

II. En dehors de ces cas maladifs extrêmes, on conçoit toute une échelle d'intensités diverses dans les attentions normales. Mesurer ces intensités serait mesurer la force même de l'esprit et de ses facultés. La psychologie expérimentale commence seulement à s'occuper de ce problème, qu'elle n'a étudié qu'à propos de quelques attentions sensorielles.

CHAPITRE VI

L'HABITUDE

Avec l'habitude, nous abordons un mode d'activité qui n'est pas spécial à la vie psychologique, mais qui appartient à toutes les fonctions vitales; car de toutes il est vrai de dire qu'elles se modifient et se perfectionnent en s'exerçant. L'habitude n'est que l'*ensemble des modifications et perfectionnements conférés à une activité par son propre exercice, en particulier l'aptitude à fonctionner de plus en plus et de mieux en mieux.*

Nous allons analyser successivement : 1° sa *nature* ; 2° ses *espèces* et 3° son *rôle.*

Article I. — *Nature de l'habitude.*

§ 1. — Deux théories

On conçoit diversement l'habitude, selon la conception qu'on se fait de la vie dans l'univers. Nous trouvons ici les deux philosophies antagonistes du mécanisme, qui réduit la vie à des mouvements mécaniques, et du dynamisme qui y voit une force spontanée et originale.

I. **Théorie mécaniste.** — Pour les mécanistes, donc, l'habitude doit se rencontrer dès le monde inorganique, et s'expliquer par l'inertie. Selon Descartes, A. Comte, Dumont, etc., on retrouve ses caractéristiques dans des phénomènes purement matériels. Telle la facilité et la perfection que crée l'exercice ; c'est ainsi qu'une clef et un violon fonctionnent mieux à l'usage, que les vêtements se font au corps, qu'une carte pliée dans un sens présente une aptitude à y être « pliée derechef » (Descartes). Telle encore la répétition régulière des mouvements ; on peut concevoir les lois des atomes comme leurs habitudes inorganiques. Telle enfin la conservation des modi-

fications acquises : tout système d'atomes une fois modifié conserve ces modifications. Au lieu donc d'être le privilège des organismes vivants, l'habitude n'est en eux que la prolongation des propriétés fondamentales de la matière, de son inertie qui conserve indéfiniment les équilibres et les mécanismes une fois constitués.

II. **Théorie dynamiste.** — « Une pierre lancée en l'air, dit Aristote, ne prendra pas l'habitude d'y remonter d'elle-même », tandis que l'enfant qui la jette se donnera l'habileté et le besoin croissants de l'acte du jet. Pareillement, ce n'est pas dans le violon, mais chez le violoniste, qu'il faut chercher l'habitude. *Elle est le privilège de la vie*, et se multiplie à mesure que la vie s'enrichit de l'animal à l'homme. C'est donc pure métaphore de parler d'habitude des atomes ou de la matière ; pure métaphore encore de rapprocher la facilité acquise aux machines par l'usure de leurs rouages, de la facilité acquise aux organes et à leurs fonctions ; l'exercice détruit les machines et restaure les organes. Enfin l'inertie n'est que l'impossibilité de modifier un état présent ; l'habitude, au contraire, est l'aptitude à en sortir pour revenir à un état ancien, l'aptitude à recommencer, qui appartient exclusivement à ce qui peut commencer, à l'activité.

III. **Conciliation.** — Du point de vue des faits, ces deux théories se complètent plus qu'elles ne se contredisent. Les dynamistes ont raison de dire que l'habitude n'a de sens que pour des organismes vivants. Mais tout organisme suppose des éléments physico-chimiques, qui retiennent les propriétés de la matière. Et les mécanistes ont raison de souligner ce point. La même inertie qui garantit les mécanismes du monde inorganique, garantit les mécanismes nouveaux du monde organique. De part et d'autre elle est principe d'équilibre et de nécessité. Les atomes du corps vivant se prêtent à ses mouvements, comme ceux de la clef se prêtent à la serrure. La vie, créatrice d'habitudes, utilise cette plasticité passive de la matière, en y superposant la plasticité active de ses fonctions.

§ 2. — Comment s'acquièrent les habitudes

Prenons donc comme point de départ un organisme vivant. Si nous lui supposons la perfection immédiate de ses fonctions,

il ne pourra acquérir aucune habitude, aucun savoir-faire nouveau et sera limité aux savoir-faire innés des instincts. Il faut lui supposer de la perfectibilité, une aptitude originelle des organes et des fonctions à se modifier par leur propre fonctionnement ; bref, une mémoire organique. C'est ce que l'on entend par la plasticité active de la vie. Le problème est de voir comment cet organisme, qui n'est à sa naissance qu'un faisceau d'instincts lui constituant sa première nature, en vient à se doubler d'un faisceau d'habitudes lui constituant sa « seconde nature », selon le mot d'Aristote.

I. On répond généralement : par la répétition des actes. Cette formule est insuffisante et demande à être expliquée. En effet, s'il fallait attendre la répétition, si le premier acte ne laissait derrière lui aucune tendance ou facilité à se reproduire, l'habitude ne naîtrait jamais. Car le deuxième acte serait inefficace comme le premier ; de même du troisième et de tous les autres à la suite. Il faut donc que l'habitude commence avant la répétition, et que le premier acte l'ébauche. Souvent même il la crée tout entière ; c'est ce qui arrive pour nos souvenirs individuels, qu'une seule expérience suffit à enregistrer. De même on sait qu'une seule chute peut déterminer un vice inguérissable ; et un proverbe dit qu' « il n'y a que le premier pas qui coûte ». La répétition, comme répétition, est inefficace ; sinon la pierre d'Aristote prendrait l'habitude des ascensions en l'air. Elle n'agit que comme répétition d'*actes :* tant valent les actes, tant vaut la répétition qui ne fait que sommer leurs efficacités. Ce qu'il nous faut analyser pour expliquer la naissance de l'habitude, c'est donc les conditions de l'efficacité des actes. — Ces conditions sont à la fois biologiques, physiologiques et psychologiques.

II. Conditions biologiques. — Il faut d'abord considérer *le rapport des actes*, et par conséquent des habitudes, *avec les tendances originelles*. Du point de vue biologique, l'habitude n'est qu'une tendance canalisée ; elle ne crée aucune fonction, et les développe toutes. Aussi son domaine est-il coextensif à celui de notre fonds d'activité. Si l'homme est, de tous les animaux, celui qui a le plus d'habitudes, c'est, pour une bonne part, parce qu'il est celui qui a l'activité la plus riche et la plus diverse.

Ainsi, *pas d'habitude qui ne corresponde à quelque tendance préalable*. Cela paraît contredit par nombre d'habitudes, comme celles de l'alcool, du tabac, de l'opium, de la

musique, du théâtre, etc., auxquelles on est embarrassé d'assigner une inclination originelle. Mais on voit vite qu'elles satisfont et réalisent notre tendance la plus énergique, celle de sentir pour sentir, d'avoir des émotions à tout prix, et plutôt même des émotions désagréables que pas d'émotions du tout.

Inversement, il n'y a *pas d'habitudes qui puissent prévaloir contre des tendances incoercibles ;* on ne prendra jamais l'habitude de ne pas boire ou de ne pas manger. Une loi universelle nous maintient dans les limites de nos virtualités : la seconde nature est forcément bornée par la première : « chassez le naturel, il revient au galop ». Toute éducation, c'est-à-dire toute formation par des habitudes, échoue si elle ne trouve un fonds préexistant de tendances plastiques, ou si elle se heurte à des tendances invincibles : tous les hommes ne sont pas également éducables, ni tous les animaux également domesticables.

Donc, toutes choses égales, *la force d'une habitude sera toujours proportionnelle à la force des tendances originelles qu'elle canalise.*

III. **Conditions physiologiques.** — Elles se résument dans la plasticité des tissus, qui fixent les modifications organiques imprimées par les actes.

Soit une *habitude musculaire*, par exemple celle de patiner, de nager, etc., ou l'une quelconque de celles que comportent les métiers et les sports. Les premiers mouvements révèlent une résistance de l'organisme, dont les éléments opposent leur inertie ; cette résistance disparaît peu à peu pour faire place à de la facilité, parce que les mouvements, en se répétant, ont discipliné les organes en modifiant favorablement leur équilibre interne.

Soit maintenant une *habitude nerveuse ;* elle s'établit également par une victoire progressive des processus nerveux sur les éléments nerveux, grâce à quoi se trouve fixée une « voie nerveuse », qui constituera par la suite un chemin de moindre résistance pour les courants futurs. Cela se vérifie de toutes les habitudes nerveuses, depuis le type simple du réflexe, auquel une voie suffit, jusqu'aux types les plus compliqués, qui supposent une coordination de multiples réflexes et de multiples voies nerveuses. C'est le cerveau qui est le lieu d'élection de ces coordinations-là ; physiologiquement il apparaît comme l'ensemble de nos voies nerveuses. C'est pourquoi pratiquement toute habitude nerveuse peut être considérée comme une habitude cérébrale.

Ainsi donc l'inertie joue dans le corps, par rapport aux

habitudes, premièrement un rôle d'obstacle à leur formation, et secondement un rôle de garantie de leur conservation.

Parallèlement à l'inertie intervient la nutrition qui, restaurant les cellules musculaires ou nerveuses en exercice, tend par là même à fixer leurs modifications fonctionnelles. C'est un fait d'expérience que des organes, qui font assez mal un travail quand ils sont fatigués, le font beaucoup mieux dès qu'ils ont réparé cette fatigue, et sans que soit intervenu un exercice nouveau. On joue mal un morceau de piano à la fin d'une séance, et on le joue beaucoup mieux au commencement de la séance suivante. Ce qui a fait dire à un humoriste qu' « on apprend à patiner en été et à nager en hiver ». Ce paradoxe n'est que l'exagération d'une vérité, à savoir que, dans l'intervalle des actes, la nutrition a fait son œuvre de réparation des tissus et de fixation de leurs nouveaux équilibres. D'où l'utilité de doser les exercices et de les accorder au rythme de la nutrition sanguine. Encore ne faut-il pas les interrompre trop longtemps, ce qui permettrait aux modifications fonctionnelles de s'effacer, sinon d'être éliminées par les modifications rivales d'actes utilisant les mêmes éléments musculaires et nerveux. Tout entraînement exige de la continuité.

Donc, toutes choses égales, *une habitude sera d'autant plus forte qu'elle aura mieux assoupli et discipliné les organes et les tissus qu'elle utilise;* d'autant plus forte donc qu'elle sera d'*origine plus ancienne et d'exercice plus fréquent.* Par là se trouve expliquée l'importance de la répétition des actes.

IV. **Conditions psychologiques.** — Elles sont toutes entières dans l'activité de la conscience, et en particulier de l'attention. Car dans tout savoir-faire on peut dire que le « faire » revient à l'organisme et le « savoir » à la conscience. Les premiers mouvements du patineur ne se font pas au hasard : il les surveille et les dirige ; sa conscience est ainsi la première créatrice de son habitude de patiner. La conscience intervient ainsi en toute habitude : 1° pour faire la sélection des mouvements utiles, et l'élimination parallèle des mouvements inutiles ou nuisibles, des contractions gauches, etc. ; 2° pour organiser et systématiser les mouvements utiles ; la coordination physiologique dépend ainsi d'une coordination psychologique ; enfin 3° pour intensifier les actes, ce qui est le rôle de l'attention et de tous les facteurs d'intérêts qui dominent son jeu. On ne prend vraiment bien l'habitude que des actes que l'on aime

à faire et que l'on fait attentivement. Il faut aimer patiner pour bien patiner, aimer les mathématiques pour devenir bon mathématicien ; une lecture appliquée laisse plus de souvenirs que dix lectures distraites, etc.

La valeur du facteur psychologique va croissant à mesure que l'on monte vers les habitudes supérieures. La conscience a une autre efficacité pour la fixation des habitudes de percevoir, de penser et de vouloir, que pour la fixation de l'habitude de nager. Les habitudes cérébrales, sous-jacentes aux habitudes intellectuelles et morales, sont évidemment de simples effets de celles-ci. Ainsi l'habitude, au lieu d'être un simple phénomène d'inertie, est-elle vraiment une manifestation d'activité, et établit progressivement la domination du moral sur le physique.

Donc, toutes choses égales encore, *une habitude sera d'autant plus forte qu'elle sera le produit d'une collaboration plus intime de la conscience et du corps, et que l'attention y interviendra plus énergiquement.*

§ 3. — Comment jouent les habitudes

Les analyses précédentes nous permettent de dégager les lois de l'habitude, c'est-à-dire ses effets sur les organes, sur les fonctions, et particulièrement sur la conscience.

Première loi. **Elle modifie et fortifie les organes.** — Cette loi, connue de tous temps, a reçu de la biologie moderne une extension presque indéfinie. — Que les organes s'entretiennent par l'activité et s'atrophient par l'inaction, les hygiénistes l'ont toujours enseigné ; ils ont dosé l'exercice restaurateur, selon une formule d'optimum, entre l'inertie et le surmenage, qui sont également destructeurs. Toute l'éducation physique, tant chez les anciens que chez les modernes, est fondée sur ce point ; la philosophie des sports y trouve ses principes. — D'autre part on a souvent remarqué les déformations professionnelles et les perfectionnements de muscles déterminés par la pratique des métiers, surtout des métiers héréditaires ; le dos des portefaix, les bras des forgerons, les mains des pianistes, etc., sont connus de tous. L'on a noté également les particularités somatiques consécutives aux genres de vie habituels, au climat, à l'alimentation, etc. La biologie moderne a pensé trouver dans ces modifications lentes l'explication de la morphologie, de l'anatomie et de la physiologie des espèces, conformément aux principes dits de « l'usage et du non usage ». De l'aveu de

Lamarck, qui a le premier popularisé ces vues, elles ne font que généraliser des observations empiriques sur les effets organiques de l'habitude.

Deuxième loi. **Elle facilite et perfectionne les actes et crée des savoir-faire.** — C'est ce qu'expriment bien des proverbes : « L'habitude fait les habiles », *Fabricando fit faber, Calculando fit calculator*, etc. L'habitude est créatrice de mécanismes nouveaux. Par là, elle complète l'instinct, ce qui est sensible surtout chez l'homme. Car, à l'inverse des animaux, qui naissent, pour ainsi dire, avec des mécanismes tout montés, et qui apprennent peu par expérience et par exercice, nous avons presque tout à apprendre ; nous avons à nous monter artificiellement presque tous nos mécanismes. Que l'on songe d'une part à ce qu'il en coûte à l'enfant pour savoir marcher, s'habiller, manger, parler, lire, écrire, exercer un métier, etc. ; et que l'on remarque d'autre part avec quelle facilité il en vient à faire tous ces actes si compliqués, sans même avoir à y appliquer sa conscience, qu'il réserve à d'autres occupations. Nous sommes tous ainsi des virtuoses ; la vie comporte un nombre incalculable de techniques que nous possédons à notre insu, et qui mériteraient autant d'être admirées que les virtuosités des artistes et des gens de métier. Partout c'est l'habitude qui donne la raison dernière : 1° de la *rapidité;* 2° de la *vivacité;* 3° de la *précision* et 4° de la *perfection* des mouvements et des actes en apparence les plus difficiles.

Troisième loi. **Elle crée des besoins, des nécessités ou des devoir-faire.** — Tout mécanisme tend à s'exercer dès que rien ne s'y oppose ; il en est des mécanismes additionnels de l'habitude comme des autres. Les lignes de moindre résistance que sont les habitudes nerveuses s'offrent d'elles-mêmes à la décharge de l'influx nerveux. Ainsi, une nécessité physique de l'organisme crée une nécessité psychologique ; les impulsions des mécanismes se font besoins dans la conscience. L'habitude se trouve donc cumuler, avec les tendances originelles qu'elle canalise, les tendances qu'elle crée. Enfin la sensibilité intervient pour fortifier encore ces résultats : car toute tendance engendre des désirs ; tout désir engendre des plaisirs ou des douleurs, selon qu'il est satisfait ou frustré ; et à leur tour, plaisirs et douleurs viennent intensifier les désirs et par eux les tendances. Entre tous ces termes, il y a action et réaction constantes.

Finalement l'habitude en vient à être un besoin exigeant jusqu'à la tyrannie ; la seconde nature se fait aussi impérieuse que la première, qu'elle tend à submerger. Car il nous serait bien difficile, par exemple, de dégager chez un civilisé ce qu'il est par son fonds primitif de ce que ses habitudes l'ont fait, et de savoir ce qui lui est le plus indispensable de la satisfaction de ses besoins artificiels ou des autres. C'est ce qui a fait souvent condamner la civilisation, à laquelle Epicure et et J.-J. Rousseau ont pu reprocher de nous créer plus d'habitudes et de besoins qu'elle n'en saurait satisfaire, et de rendre par là les hommes immanquablement malheureux. Quoi qu'il en soit de leur réquisitoire, il est bien certain que tout ce qui nous est habituel nous devient rapidement indispensable : les choses, les gens, les occupations même. Ce qui explique les grandes douleurs de la nostalgie, de l'exil et de la prison, que les animaux éprouvent aussi bien que les hommes.

Quatrième loi. **Elle diminue la conscience.** — D'abord la conscience intellectuelle de son jeu, puis la conscience affective des émotions qu'il déclanche.

1. *Conscience intellectuelle de son jeu.* — Quand on acquiert une habitude, comme celle de jouer du piano, de faire de l'escrime, etc., l'attention se porte sur chacune des contractions qu'elle comporte et la perçoit. Mais peu à peu ces contractions s'enchaînent ; la sensation de l'une suffit à déclancher la suivante ; l'habitude nerveuse tend à se fixer et à se suffire. L'attention, devenue inutile, disparaît, ou se restreint à une première perception qui met en branle la chaîne entière des mouvements. C'est ainsi que le pianiste perd la conscience de ses doigts et l'escrimeur de son bras. Toute habitude évolue ainsi vers l'inconscience de son mécanisme, et vers l'automatisme psychologique de fonctions s'accomplissant d'elles-mêmes. Cela se vérifie tout autant, sinon plus, des habitudes supérieures que des habitudes inférieures. Dans le jeu d'une habitude intellectuelle, comme celle de raisonner, la pensée procède avec une telle aisance et une telle rapidité qu'elle saute les intermédiaires et que son mouvement nous échappe. A peine quelques conclusions se formulent-elles dans la conscience ; et notre parole intérieure la plus agile n'en exprime pas la moitié.

Cependant cet automatisme de l'habitude est bien rarement un automatisme absolu ; tout ne revient pas au système nerveux, et l'on peut surprendre l'action de sensations et d'idées

inconscientes, qui continuent à diriger les actes en l'absence, et à la place, de l'attention. C'est ainsi que j'ignore certainement quelles contractions musculaires je fais en ouvrant une porte, si je l'ouvre en la poussant ou la tirant ; mais ma main le sait et ne se trompe guère. De même, des idées inaperçues déterminent la suite de mes raisonnements. L'ajustement des mouvements corporels et spirituels suppose donc quelque conscience ordonnatrice subliminale. Le jeu purement mécanique de l'habitude n'est ainsi qu'une limite, à laquelle on n'arrive que dans le cas des purs réflexes.

2. *Conscience affective des émotions.* — C'est une loi d'expérience que les plaisirs habituels s'émoussent; que l'ivrogne trouve de moins en moins de goût à son petit verre, et le fumeur à sa cigarette; que l'un et l'autre en viennent à multiplier les excitations pour maintenir quelque constance dans les sensations. C'est que, par l'habitude, le corps se fait à ces excitations, et cesse progressivement de leur être sensible. De même des sensations de chaud, de froid, etc., auxquelles on s'habitue jusqu'à ne plus les percevoir. Bref, il en est des sensations répétées comme des sensations continues ; les unes et les autres tendent à l'inconscience.

Si cette loi jouait seule, l'habitude conduirait donc progressivement à l'insensibilité absolue. Mais il n'en est pas ainsi, à cause du jeu de la loi précédente des besoins, que l'habitude fortifie, et qui en se réveillant périodiquement réveillent la sensibilité. Ainsi l'habitude, puissance d'inconscience, est sans cesse corrigée par l'attention, puissance de conscience.

3. Par là s'expliquent certains *faits paradoxaux* en apparence :

a. L'habitude fait le charme et fait l'ennui de la vie. *Assueta dulcescunt* ; *assueta vilescunt.* Les deux points sont également vrais, selon qu'on considère dans l'habitude son pouvoir de créer des besoins, ou son pouvoir de diminuer la conscience.

b. Il est des douleurs auxquelles on ne s'habitue pas, telles les douleurs névralgiques, celles de l'extrême chaud ou de l'extrême froid : parce que l'organisme ne cesse de protester en réveillant la conscience. Il est des plaisirs qui s'affinent et s'intensifient à l'usage, tels ceux du gourmet, de l'artiste, du savant : parce que l'esprit d'analyse ne cesse de les renouveler en s'y appliquant.

c. L'habitude émousse plus vite la sensibilité au plaisir que la sensibilité à la douleur. C'est qu'elle use en effet le plaisir, mais en approfondissant à mesure les besoins, ce qui en rend la satisfaction toujours plus impérieuse et l'insatisfaction plus pénible. On jouit peu de bien respirer, et on souffre beaucoup d'étouffer. On apprécie de moins en

moins l'indispensable, et l'on ressent de plus en plus sa privation. On ne goûte vraiment les plaisirs de la santé, de la société, de la famille, etc., qu'après en avoir été privé : et tel s'ennuie à la maison qui sera vite atteint dehors de nostalgie. Là est le secret de la surprise naïve des gens qui s'ennuagent si facilement à renoncer à de petites commodités et qui ne peuvent exécuter leur projet : ils avaient prévu le sacrifice léger de petits plaisirs et ont affaire à l'acceptation de gros ennuis. Les besoins habituels sont d'autant plus incoercibles que leur satisfaction répétée est sans saveur.

§ 4. — Comment se perdent les habitudes

Les habitudes se conservent comme elles s'acquièrent, par la répétition des actes, et selon le coefficient d'efficacité de ces actes. La longévité d'une habitude est donc proportionnelle aux tendances qu'elle dégage, à l'imprégnation qu'elle fait subir aux organes, à la fréquence de son exercice. On conçoit tout de suite qu'une habitude insinuée jusqu'au fond du système nerveux, comme celle de la morphine, se perde moins facilement que celle de la gymnastique. — Malgré la puissance et la tyrannie qu'elles peuvent déployer, on peut dire qu'il n'est guère d'habitudes indestructibles, tant qu'elles ne nous ont pas réduit à l'état de pures machines, et que subsiste en nous quelque activité spontanée. Virtuellement au moins, toute habitude peut disparaître, soit par désuétude, soit par destruction directe, soit par remplacement par d'autres habitudes.

I. Par désuétude. — La désuétude vérifie à rebours les lois des effets de l'habitude. 1° Elle affaiblit les organes et efface leurs modifications fonctionnelles, par non usage. 2° Elle diminue les savoir-faire; les pianistes et les violonistes savent ce qu'ils perdent à ne plus jouer. 3° Elle diminue les tendances et les besoins, qui se font à mesure moins tyranniques. 4° Elle fait reparaître progressivement la conscience des représentations et des émotions liées aux actes, à mesure que ceux-ci redeviennent inhabituels.

Naturellement la mort lente d'une habitude est en raison inverse de sa vitalité et de sa durée. De toutes nos habitudes, les plus exposées à se perdre sont donc les plus récentes et les moins tyranniques. Toutes choses égales, celles de l'enfance survivent à celles de l'âge mûr; la langue maternelle est la dernière qu'on oublie. Cette loi explique la loi de la perte des souvenirs (cf. p. 261).

II. Par destruction directe. — C'est la méthode héroïque des

ivrognes qui cessent tout d'un coup de boire de l'alcool, de tous ceux qui bloquent immédiatement un besoin en lui refusant toute satisfaction, et le condamnent à périr d'inanition. Méthode de violence, qui coûte le plus à la volonté ; elle est le fait des énergiques qui se dominent par force plutôt que par ruse. Les volontés moins sûres d'elles-mêmes préfèrent recourir à la désuétude progressive : tel cet ivrogne qui vint à bout de son vice en versant chaque jour une goutte de cire dans son hanap.

III. Par remplacement. — Toute habitude peut céder à une habitude contraire utilisant les mêmes tendances et le même mécanisme psycho-physiologique. C'est ainsi qu'on guérit plus facilement d'un vice en cultivant la vertu contraire ; qu'une passion cède la place à une autre passion; que les attractions de la paresse sont combattues par celles de l'activité. Les premiers actes de l'habitude curative peuvent être faits sans goût : peu à peu ils deviennent aisés, et finalement indispensables. Cela donne un sens psychologique profond au conseil étrange de Pascal au libertin : « Prenez de l'eau bénite, faites dire des messes, etc. ».

Ainsi, la thérapeutique des mauvaises habitudes dispose de trois grands moyens qui sont, *par ordre d'efficacité croissante* : 1° l'utilisation d'une habitude contraire; 2° la désuétude progressive; 3° la destruction directe.

Article II. — *Les espèces d'habitudes.*

L'habitude ne créant point d'activités et les perfectionnant toutes, on peut dire qu'il y a autant d'habitudes que de fonctions, et d'applications et utilisations spéciales de fonctions. Cela nous mène donc à l'infini. Pratiquement l'on est convenu de distinguer les habitudes : 1° selon leurs effets principaux, en *actives* et *passives;* 2° selon leurs objets d'application, en *générales* et *particulières;* 3° selon les diverses vies où elles se rencontrent en *physiologiques*, *psychologiques*, *morales*, *sociales*, *religieuses*, etc.

§ 1. — Habitudes actives et passives

Par habitudes actives on entend *celles qui nous créent des mécanismes et des savoir-faire,* celles dont les trois premières

lois précisent les résultats. Telles les habitudes d'action physique ou morale, de réflexion, les vertus morales, etc. — Les habitudes passives, de leur vrai nom « *accoutumances* », sont celles qui vérifient surtout la quatrième loi, et qui apparaissent comme *des dispositions à ressentir de moins en moins les sensations, surtout d'ordre affectif.* Telles l'endurance au chaud, au froid, aux émotions, de quelque ordre qu'elles soient. C'est pour marquer cette distinction que Ravaisson a formulé cette loi que « l'habitude exalte l'activité et abaisse la passivité »; loi qui ne fait que récapituler les effets de l'habitude.

§ 2. — Habitudes générales et spéciales

L'habitude générale est *celle qui prédispose à une plus grande diversité d'actes;* et l'habitude spéciale *celle qui ne prédispose qu'à quelques actes déterminés.* Telles l'habitude générale du piano, et l'habitude spéciale de certain morceau de piano. Evidemment cette distinction est toute relative; telle habitude apparaîtra générale par rapport à une autre, comme la culture artistique par rapport à la culture musicale, et spéciale par rapport à une troisième, comme la même culture artistique par rapport à la culture générale de l' « honnête homme ».

Si relative qu'elle soit, la distinction est d'une grande utilité pratique. L'on a souvent remarqué, par exemple, que les habitudes spéciales, qui favorisent le rendement technique et la perfection du savoir-faire précis, font payer cet avantage par le sacrifice du perfectionnement de l'individu. C'est le double effet de la *division du travail* en tous les genres : tel ouvrier ne fait que des talons de souliers, et ne pourrait confectionner une chaussure; tel historien ne connaît que la guerre de Trente ans, et ignore l'histoire de l'Europe ancienne et contemporaine. Les habitudes générales ont l'avantage opposé d'assouplir et éduquer mieux l'esprit et le corps, de former l'homme avant le spécialiste. D'où la supériorité des sports et de la gymnastique sur les métiers, et des humanités sur les enseignements techniques. Le premier intérêt des études classiques est de faire passer l'éducation intellectuelle avant le savoir, et de préparer à tout sans encore adapter à rien; bref de cultiver exclusivement les habitudes générales de l'esprit. Toute spécialisation venue trop tôt aboutit vite à tuer la perfectibilité, en visant à une perfection mécanique immédiate.

§ 3. — Habitudes physiologiques, psychologiques, sociales, morales et religieuses

Nous en venons donc au *domaine* de l'habitude, qui est celui même de la vie, ou plutôt de toutes nos vies.

I. Dans la vie physiologique, nous trouvons d'abord 1. de véritables *habitudes organiques* intervenant dans le jeu des fonctions de nutrition, de circulation, de respiration, etc. Des circonstances extérieures ou intérieures constantes ne peuvent que modifier à la longue les organes de ces fonctions vitales; et cela chez les végétaux aussi bien que chez les animaux. Là est le principe qui sert à la fois aux biologistes à expliquer les transformations lentes des organismes, aux médecins à comprendre les lésions et déformations d'organes et à les guérir par une thérapeutique de redressement d'habitudes. 2. L'on a ensuite toute la gamme des *habitudes musculaires*, qui dominent la vie de relation et de mouvements. 3. Enfin, et les plus importantes de toutes, les *habitudes nerveuses*, qu'on retrouve à la base des habitudes organiques, des habitudes musculaires, enfin et surtout des habitudes psychologiques. Le principe du conditionnement du moral par le physique nous oblige à invoquer pour chacune de celles-ci une ou plusieurs voies nerveuses en exercice, et à la doubler d'une habitude cérébrale.

II. Dans la vie psychologique. — Distinguons :

1. *Les habitudes de la sensibilité.* — C'est ici par excellence le domaine des habitudes passives ou accoutumances. Toutefois la sensibilité comporte également de véritables habitudes actives : on peut se faire des habitudes de la colère, des jérémiades, des plaisanteries, du rire, des larmes, etc., qui constituent des savoir-faire et des besoins indéniables. Les passions ne sont, pour une bonne part, que des inclinations devenues habitudes, des tendances primitives canalisées et fixées sur un objet dont nous attendons toute satisfaction, ce qui nous rend indifférent à tout le reste. C'est surtout de ces habitudes passionnelles que se vérifie ce que l'on sait de la tyrannie des habitudes, identique à la tyrannie des passions.

Ainsi se constitue en nous, par la collaboration des tendances originelles et de l'expérience qui les détermine et les fixe, tout le lot des habitudes affectives, tant actives que passives, qui nous donnent nos méthodes personnelles de sentir et de réagir,

d'aimer et de haïr, et qui sont le fonds le moins variable de notre caractère.

2. *Les habitudes de l'intelligence.* — Toutes nos fonctions intellectuelles doivent certainement autant à leurs habitudes qu'à leur spontanéité primitive, surtout nos fonctions supérieures. Ce qui explique, sans le justifier, le paradoxe de Descartes prétendant que nous avons tous l'esprit également bon et que nous ne différons que par la méthode, c'est-à dire par les habitudes affectées à son emploi. – On trouve déjà des habitudes certaines de *sensations*, habitudes de regarder, d'écouter, etc., selon des procédés constants. A fortiori en est-il de même des *perceptions* : nous verrons le rôle que jouent en nos connaissances les « perceptions acquises », qui ne sont que des perceptions habituelles. La *mémoire*, d'autre part, est le cas privilégié de l'habitude, tendant comme elle à nous conserver le passé. L'*association* des idées se fait par leurs liaisons habituelles. En outre il n'est pas une de nos *idées* acquises qui ne fonctionne en nous comme une habitude acquise. Les *langues*, dont nous nous servons pour parler et pour penser, sont à la fois des habitudes motrices et des habitudes intellectuelles. — Enfin, la *pensée* proprement dite est dominée tout entière par des habitudes d'imaginer, de concevoir, de juger, de raisonner, de faire attention, etc., qui deviennent à mesure de plus en plus promptes, de plus en plus parfaites, et de plus en plus inconscientes. Habitudes générales qui constituent l'esprit d'analyse et l'esprit de synthèse, l'esprit géométrique et l'esprit de finesse; habitudes spéciales qui font le savant et le poète, le psychologue, le naturaliste, le mathématicien, etc.

3. *Les habitudes de la volonté.* — Nous avons tous des habitudes d'initiative ou de passivité, de décision ou d'indécision, de décision par mobiles affectifs ou par motifs rationnels, etc., habitudes qui entrent dans la définition de notre caractère individuel. Sans cesse nous nous déterminons par des procédés familiers, que connaissent mieux que nous ceux qui nous entourent ; ce qui leur permet de prévoir, avec une certitude qui nous surprend, les résultats de nos délibérations, même lentes et compliquées [1].

III. Dans la vie sociale. — Les mœurs ne sont que des habi-

1. Ne pas confondre les habitudes de la volonté, ou *habitudes volitives*, avec les *habitudes volontaires*. Dès qu'elles sont librement choisies et voulues, les habitudes de n'importe quelle fonction ou faculté deviennent volontaires, *ipso facto*.

tudes collectives; elles font l'unité organique de toute société, petite ou grande : famille, patrie, humanité. Il n'y a entente possible entre les membres d'une société que dans la mesure où tous parlent plus ou moins le même langage, et surtout ont sur les points essentiels et vitaux les mêmes méthodes de sentir, de juger et d'agir. Cela leur constitue une « âme commune », c'est-à-dire une sensibilité, une intelligence et une volonté communes, qui ne sont que des habitudes affectives, intellectuelles et volitives communes. Sans la contagion de ces diverses habitudes, toute vie sociale péricliterait. Les conflits entre l'individu et la société sont plus encore des conflits entre habitudes individuelles et habitudes collectives qu'entre intérêts particuliers et intérêts généraux.

IV. **Dans les vies morale et religieuse.** — Enfin toutes ces habitudes, individuelles et collectives, prennent couleur d'habitudes morales ou religieuses, dès qu'elles sont orientées vers la réalisation d'un bien moral ou religieux. Vertus et vices ne sont que des habitudes du bien et du mal; convictions, croyances et principes ne sont que des habitudes de penser et de juger d'après des critères moraux et religieux, qui constituent la conscience morale et religieuse.

Corollaires pédagogiques. — On voit dès lors à quoi revient premièrement l'éducation dans tous les ordres, intellectuel, moral ou religieux, c'est-à-dire à une culture des habitudes, au discernement des bonnes et des mauvaises, au renforcement des unes et à l'élimination des autres Intellectuellement, elle doit donc créer des méthodes. Il y a lieu de prôner avec J.-J. Rousseau une éducation de la perception, et de même des éducations de la mémoire, de l'imagination, de l'attention, et surtout de la pensée et du jugement. L'éducation intellectuelle doit de toute évidence avoir le pas sur l'instruction : mieux vaut cent fois un homme intelligent qu'un homme instruit : et le savoir-faire intellectuel l'emportera toujours sur le savoir, qui n'est que son outil. Moralement et religieusement, l'éducateur a toujours beaucoup plutôt affaire à des apprentis qu'il faut exercer qu'à des ignorants qu'il faut instruire ; son effort doit tendre avant tout à déraciner les instincts mauvais, avec leurs besoins et leur savoir-faire détestables, et à les remplacer par les savoir-faire et les besoins des instincts artificiels que sont les bonnes habitudes

Article III. — *Rôle de l'habitude.*

Nous pouvons maintenant tirer quelques conclusions sur l'utilité et la finalité de l'habitude, considérée soit en elle-

même, soit par rapport à sa fonction anthithétique, l'attention.

§ 1. — Son rôle propre

I. Avant tout, elle est à considérer comme le grand procédé d'adaptation dans la nature; ce qui explique sa fortune singulière dans la biologie moderne, si soucieuse de ce point de vue. L'adaptation rend compte du pourquoi et du comment de l'habitude. De son pourquoi : si l'être vivant doit s'adapter aux nécessités indéfinies de son existence, il faut qu'il puisse modifier à mesure ses organes, et acquérir des mécanismes et des savoir-faire nouveaux, ce que lui procure précisément l'habitude. De son comment : car toutes les diverses lois de l'habitude ne sont que diverses formules d'adaptation : adaptation de l'organe à son métier (1re loi), de la fonction à son jeu (2e loi), de l'activité à ses nécessités objectives (3e loi), de la conscience enfin à son corps et au milieu externe (4e loi). Ce n'est donc pas dans le mécanisme de la matière, mais dans les exigences de la vie, que l'habitude trouve sa raison dernière. Son déterminisme est, lui aussi, essentiellement un déterminisme finaliste.

II. Elle est **condition de continuité**. — C'est grâce à elle que le passé se retrouve dans le présent, ce qui est une condition nécessaire de la vie. L'on a pu définir la matière, en disant que son existence est un éternel présent, sur lequel ni le passé ni l'avenir n'ont d'influence ; au contraire, à n'importe quel moment de sa durée, un organisme vivant s'explique surtout par ce qu'il conserve de son passé et par ce qu'il prépare de son avenir. Pour un être capable d'habitudes, il est faux que le passé soit vraiment passé et mort ; il subsiste et reste efficace. Pas un acte qui ne laisse après lui sa trace ; et en vérité absolument rien ne meurt tout à fait dans une conscience. — Que si, d'autre part, à la considération des habitudes individuelles, on ajoute celle des habitudes héréditaires, on voit que l'habitude assure aussi bien la continuité de la vie des espèces que la continuité de la vie des individus. Cette vue moderne correspond au pressentiment de Pascal : « Si l'habitude est une seconde nature, la nature n'est-elle pas une première habitude ? » Par là les instincts se soudent aux habitudes, qui apparaissent comme des instincts acquis, se rangeant à côté de ces habitudes héréditaires.

III. Elle est **instrument de progrès** dans tous les ordres. Car

il n'y a progrès possible que si l'on évite les recommencements perpétuels, et si ce que l'on acquiert reste définitivement acquis. Or, sans l'habitude, tout acte nouveau ne serait qu'un recommencement; n'étant pas facilité par ceux qui l'ont précédé, il coûterait toujours autant qu'eux, et ne serait jamais plus parfait qu'eux. — D'autre part, tout progrès exige l'économie des forces employées, de façon à obtenir le plus de rendement possible aux moindres frais possible. L'habitude est par excellence cette *fonction d'économie;* elle ménage nos forces en simplifiant nos mouvements. En ce qui concerne en particulier nos habitudes intellectuelles, elles nous permettent de penser des expériences de plus en plus compliquées avec des idées de plus en plus simples, fixées une fois pour toutes : tout concept, toute loi scientifique, tout assemblage de formules, est ainsi un système d'habitudes avec lesquelles nous pensons l'univers le plus économiquement possible.

§ 2. — Rôles comparés de l'habitude et de l'attention

L'objection. — Mais ne convient-il pas de chercher l'instrument du progrès psychologique dans l'attention, et l'instrument du progrès moral dans la liberté? Or l'habitude est l'ennemie des deux. De l'attention d'abord, qui est une fonction de conscience et de spontanéité, tandis qu'elle est une fonction d'inconscience et d'encroûtement. De la liberté ensuite, qu'elle contredit par ses mécanismes et leurs nécessités tyranniques.

> Cette vieille au pas monotone
> Endort la jeune liberté. (Sully Prudhomme.)

De plus, diminuant l'effort, l'habitude doit diminuer le mérite ; et faisant évanouir la conscience, elle fait évanouir la responsabilité. Or comment concevoir la vie morale sans liberté, sans mérite, sans responsabilité ? Allons-nous opter pour des routines amorales contre la spontanéité morale ? — Ces objections constituent le fonds de l' « Emile » de J.-J. Rousseau. Elles mènent à ces conclusions paradoxales : que les meilleures habitudes sont les ennemies de la morale ; que toute éducation positive, consistant à inculquer des habitudes, est à condamner comme un attentat à la liberté de l'enfant ; et que la véritable éducation doit être *négative*, et se borner à éviter les habitudes de la vie sociale, de la religion, de la science même, bref de tout ce qu'on enseigne le plus consciencieusement aux enfants.

La réponse. — La logique de ces paradoxes révèle le sophisme de l'objection, qui consiste à considérer comme *destructrices* l'une de l'autre deux fonctions *complémentaires* l'une de l'autre.

1. En ce qui concerne d'abord **la vie psychologique**, il est bien certain que habitude et attention ne sont fonctions ni de même signe ni de même sens ; que l'une est spontanéité, et tend à acquérir du neuf, tandis que

l'autre est mécanisme, et tend à conserver du vieux. Mais c'est par là précisément qu'elles se complètent.

a. Elles se complètent *dans leurs résultats*. S'enrichir, ce n'est pas seulement acquérir, c'est encore conserver l'acquis. En particulier, les acquisitions psychologiques ont pour caractère de se faire, non par entassement du neuf sur du vieux, mais par assimilation du neuf au vieux, de l'inconnu au connu, de l'inhabituel à l'habituel. L'attention ne fait qu'incorporer ses conquêtes à des habitudes.

b. Elles se complètent *dans leur fonctionnement*, en s'utilisant l'une l'autre. — *1*. L'habitude utilise l'attention, d'abord dans son acquisition, comme nous l'avons vu, et ensuite dans son exercice. Car ce serait une grosse erreur de penser que les actes habituels se répètent inlassablement les mêmes, sans le concours de l'attention : cela ne se vérifie que du réflexe. Déjà les instincts soumettent leurs mécanismes à l'action de la conscience ; les animaux adaptent leurs mouvements d'après leurs sensations. Les mécanismes de nos habitudes sont pareillement surveillés par l'attention : on ne voit pas que les habitudes de patiner, de calculer, de penser, de vouloir, etc., dispensent de prêter attention aux mouvements, aux calculs, aux idées, aux motifs. — 2. A son tour, l'attention utilise l'habitude, à la façon dont l'art utilise la technique ; toutes nos habitudes ne sont en effet que des techniques au service de la vie psychologique. Nous avons ainsi des techniques de bien voir, de bien penser, de bien raisonner, etc., lentement acquises et constamment utilisées, et qui fonctionnent comme des machines surveillées. — *3*. Enfin l'habitude supprime moins la conscience qu'elle ne l'économise, la réservant tout entière à l'attention. Ce qui importe avant tout dans la vie psychologique, ce n'est pas la conscience que nous en avons, mais bien son plein exercice. Ce plein exercice, qui comporte déjà la collaboration de l'esprit et du corps, comporte également la collaboration des activités inconscientes et des activités conscientes, c'est-à-dire de l'habitude et de l'attention.

2. En ce qui concerne maintenant **la vie morale** : *a*. Elle suppose une collaboration analogue de l'habitude et de l'attention, c'est-à-dire de la liberté (cf. ch. XXXII) qui n'est que l'attention spécialisée aux actes volontaires. Un homme de volonté forte n'est pas un homme qui fait tout par des actes de liberté ; c'est celui qui joint à des habitudes fortes une liberté d'autant plus efficace qu'elle peut s'appuyer sur ces habitudes, pour faire face à des circonstances nouvelles. Au contraire, le type de la volonté faible est à chercher dans l'homme sans habitudes, qui vit dans une indécision perpétuelle, délibère sur tout et remet éternellement tout en question. Si je suis obligé de faire intervenir ma liberté pour décider les heures de mon lever, de mon coucher, de mon travail, etc., toute mon énergie s'y usera. Si en tout cela je suis un règlement, devenu habitude, j'aurai mon énergie toujours fraîche pour d'autres tâches.

b. De plus nos habitudes morales, comme les autres, supportent l'intervention de l'attention, c'est-à-dire de la liberté, qu'on retrouve responsable : 1° de leur *acquisition* ; 2° de leur *conservation* ; 3° de leur *renforcement*, et 4° enfin du détail de leur *exercice*. L'homme vertueux fait librement ses actes dès lors qu'il les choisit, fût-il dispensé par sa vertu même de choisir entre le bien et le mal, grâce à une heureuse option, faite une fois pour toutes. Et tout ce qui est assuré ainsi à la liberté est

assuré à la responsabilité et au mérite. Si la vertu confirmée enlève les occasions du mérite de la résistance au mal, elle multiplie les occasions du mérite de l'accomplissement libre du bien. Et ceci vaut mieux que cela : car l'idéal est la liberté de l'homme confirmée dans le bien, non la liberté de l'indécis toujours à hésiter entre le bien et le mal.

c. Enfin, habitude et liberté ne sont dans la vie morale que des *moyens*, et non des *fins*. La fin, c'est la réalisation du bien moral ; et il y faut tout autant de déterminisme que de liberté. Il convient de viser à la réussite, et non à la difficulté, dans l'effort moral. Aussi Aristote a-t-il fort bien défini l'honnête homme par les critères de l'habitude, en disant qu'il est celui qui se donne la facilité du bien, ou qui s'en est créé le besoin, ou enfin qui en goûte le plaisir.

3. Toute **éducation morale** donc, aussi bien celle qu'on reçoit que celle qu'on se donne, doit tendre à créer en nous le déterminisme du bien par de bonnes habitudes. Si nous n'avions que de bons instincts, si nous n'étions susceptibles que de bonnes habitudes, comme ça été l'utopie de J.-J. Rousseau de le croire, en s'appuyant sur son dogme de la bonté originelle de l'homme, il suffirait d'une éducation négative. Mais l'éducation positive s'impose dès lors que nous avons de mauvais instincts, et que nous prenons spontanément de mauvaises habitudes, que l'éducateur doit sans cesse activement combattre et redresser. On n'échappe pas à la nécessité de se faire des habitudes et de conserver son passé ; l'éducation ne fait que diriger une fonction fatale ; et, en la dirigeant bien, elle sauve la liberté, au lieu de la tuer.

4. Enfin, à la base de l'objection, il y a une confusion perpétuelle entre **habitude et routine**. Car c'est la routine qui tyrannise l'initiative et la liberté. Les routines intellectuelles des idées faites et des préjugés, engendrent l'étroitesse d'esprit, si malveillante à toute idée originale, si impuissante à comprendre une situation inédite. Les routines de la volonté qui entend « ne rien changer à ses habitudes », et qui s'est asservie à de petits procédés mesquins, paralysent toute activité placée dans des conditions nouvelles. Mais on n'est pas routinier pour avoir des habitudes ; on l'est pour n'avoir *que* des habitudes, souvent même fort peu, dans le cercle desquelles on s'enferme. Un Napoléon a infiniment plus d'habitudes qu'un routinier ; mais il les manœuvre, au lieu d'en être tyrannisé ; ce qui lui permet de garder une souplesse indéfinie à son intelligence et sa volonté. Il a en particulier l'habitude de l'initiative, qui lui permet d'être l'homme toujours prêt à de nouvelles entreprises ; à l'inverse à la fois du routinier qui ne se fait que se répéter, et du brouillon qui ne saurait rien commencer. L'éducation, culture de toutes les habitudes, doit donc être avant tout la culture de l'habitude de l'initiative, suprême remède aux routines, à l'encroûtement et à l'automatisme, où aboutissent les habitudes abandonnées à l'inertie.

CHAPITRE VII

LA CONSCIENCE

Avec la conscience et le moi, nous abordons l'étude des deux fonctions qui caractérisent le mieux la vie psychologique aux yeux des modernes depuis Descartes. Chose étrange, elles n'ont pas attiré spécialement l'attention des anciens, qui ne leur font aucune place à part dans leurs « traités de l'âme ». L'objectivisme des anciens les mettait premièrement en face de la Nature, dans laquelle ils envisageaient la vie psychique à la suite de la vie physiologique, sur le même plan, et sans souci d'y découvrir une vie personnelle. Au contraire, le subjectivisme des modernes les met premièrement en face de l'Homme, envisagé en lui-même, sinon opposé à la Nature. Ce point de vue nouveau fait apparaître la vie psychique comme une vie intérieure, en qui prime la personnalité, telle qu'elle se manifeste par les deux fonctions dominatrices de la conscience et du Moi.

Parmi les principaux problèmes psychologiques que soulève la conscience, nous allons retenir : 1° celui de sa nature et de son fonctionnement, et 2° celui de son interruption, c'est-à-dire le problème de l'inconscient.

Article I. — *La conscience*

Essayons de la déterminer successivement par une analyse descriptive de son jeu et de ses formes, et par les théories émises à son sujet.

§ 1. — Analyse descriptive

I. **Deux sens du mot conscience.** — Supposons un instant que notre vie psychique s'accomplisse en nous à notre insu, que nous sentions, percevions, pensions et voulions comme nous digérons, sans le savoir. Une telle vie pourra passer pour complète ; il y manquera cependant quelque chose, et qui nous paraît facilement le plus important, à savoir la caractéristique

d'être aperçue et connue de qui la vit. La supposition va d'ailleurs contre les faits; car nous connaissons, de façon ou d'autre, nos événements intérieurs à mesure qu'ils se déroulent en nous. Bref, la vie psychique est *consciente* (*cum-scire :* savoir par devers soi). *La conscience n'est pas autre chose que la fonction à laquelle nous devons de connaître notre vie intérieure.* Elle est comme « un sixième sens », le sens intime, auquel nous sommes redevables de notre expérience interne. Tel est son *sens précis.*

Au *sens large*, elle signifie depuis Descartes, la vie psychique elle-même, ce que les anciens appelaient l'âme; elle est synonyme du moi. C'est en ce sens qu'on parle du « contenu de la conscience », d' « états de conscience », comme l'on parle du contenu de la vie psychique, de phénomènes du moi. Visiblement nous avons affaire à ce que l'on appelle la partie prise pour le tout; une fonction, à cause de son importance reçoit le privilège d'absorber et de représenter toutes les autres. Cela ne laisse pas de créer, comme nous le verrons, bien des amphibologies et bien des difficultés, que l'on éviterait en appelant, par exemple, *conscience objective* celle qui s'identifie à la vie psychique, et *conscience subjective* celle qui est la connaissance de cette vie; qui est donc, à proprement parler, «la conscience de la conscience », si l'on veut garder, en les opposant, les deux sens du mot.

Evidemment c'est la conscience subjective qui est la vraie conscience, celle que nous avons à analyser ici.

II. L'objet de la conscience. — *Il ne comprend rien de ce qui relève de l'expérience externe.* On ne saurait donc dire avec exactitude que l'on a conscience de l'univers, ou de couleurs, ou d'odeurs (malgré l'usage de cette terminologie obscure introduit par l'idéalisme); mais on a conscience de *sentir* et de *percevoir* l'univers, etc. Egalement on n'a pas conscience de son corps, en tant qu'il constitue un objet visible, tangible, etc., dans le monde extérieur; sa physiologie et son anatomie nous sont connues du dehors, non du dedans; mais ce corps détermine en nous des sensations internes, purement subjectives, dont nous avons conscience comme d'événements psychiques.

L'objet de la conscience ne comprend donc que l'expérience interne : le moi, tous ses phénomènes, toutes ses fonctions, en particulier tout le matériel d'images et d'idées qui nous sert à penser et à vivre notre vraie vie, à l'abri du dehors. Nous aurons

à voir l'importance singulière attribuée à certaines de ces « idées dues à la conscience » (cf. p. 415).

III. **Deux formes de la conscience.** — Selon qu'elle nous fait connaître plus ou moins directement, plus ou moins immédiatement, et plus ou moins distinctement nos événements intérieurs, la conscience prend deux aspects, ou formes, différents, exprimés dans la distinction classique de la conscience réfléchie et de la conscience spontanée.

1. Nous avons déjà analysé la *conscience réfléchie* sous le nom d'introspection, la considérant dans son rôle de premier outil de l'observation psychologique. Nous avons vu (p. 34) que ce qui la caractérise c'est l'effort pour se détacher de son objet intérieur, le dédoublement du moi en moi observé et moi observant, le recul intérieur qu'elle réalise à chaque introspection. Elle fonctionne donc en nous comme une espèce de lanterne sourde, qui illumine un coin de la vie psychique, juste ce qui en tombe sous son cône de lumière; elle éclaire ce qui est devant elle et laisse obscur ce qui est derrière elle. Car par la réflexion, l'on connaît ce sur quoi l'on réfléchit, non la réflexion elle-même, à moins d'en faire l'objet d'une nouvelle réflexion. Et ainsi à l'infini, l'ombre reculant à mesure : l'on ne saurait sauter son ombre à reculons.

Si nous n'avions que la conscience réfléchie, on peut dire que nous ne connaîtrions notre vie psychique que par lambeaux, et par à coups. Car la réflexion est un acte intermittent; c'est même une véritable opération intellectuelle, vraisemblablement inconnue des animaux, même des animaux supérieurs, et à laquelle les enfants n'arrivent qu'assez tard; les adultes enfin ne la pratiquent que rarement.

2. Cependant, en dehors des heures de réflexion, et bien avant l'âge de raison, nous avons, et cette fois d'une façon ininterrompue, une connaissance confuse de ce qui se passe en nous, connaissance qui paraît accompagner toute la vie psychique, ainsi rendue perpétuellement lumineuse à elle-même. C'est la *conscience spontanée*, que rien ne nous autorise à refuser aux animaux, et à laquelle nous devons de sentir sans cesse et indistinctement notre moi. Connaissance primitive et indifférenciée, que l'on peut définir sommairement : la *sensation confuse de ce qui se passe en nous*, la conscience réfléchie en étant la *perception distincte*.

3. On peut dire en effet que les rapports de ces deux consciences sont,

dans l'expérience interne, analogues à ceux de la sensation et de la perception dans l'expérience externe. Conscience spontanée et sensation fournissent des données immédiates ; conscience réfléchie et perception élaborent ces données. De même que la perception présuppose la sensation, comme matière, et ne saurait dépasser son domaine, la conscience réfléchie ne saurait dépasser le domaine de la conscience spontanée qu'elle présuppose ; il n'y a d'introspection possible que d'états conscients à un degré quelconque. Enfin, de même que la perception avive, précise et différencie les données de la sensation, la conscience réfléchie avive, précise et différencie les données de la conscience spontanée.

Quelle est donc au juste la nature de la conscience spontanée, de la conscience tout court ?

§ 2. — Théorie classique de la conscience

Cette théorie s'est élaborée sous l'influence de Descartes et de son école. Elle peut se ramener à deux thèses essentielles : 1° la conscience est une intuition ; 2° elle est la forme générale de la vie psychique.

I. La conscience est une intuition. — Par intuition on entend une connaissance primitive et indifférenciée qui s'oppose à toutes les autres par là qu'elle apparaît comme immédiate, absolue et infaillible.

1. La conscience est une connaissance *immédiate*. C'est ce qui la distingue de toute perception, externe ou même interne. Toute perception suppose la distinction de ce qui perçoit et de ce qui est perçu, du sujet et de l'objet, et interpose entre eux une représentation qui fait fonction de *medium ;* c'est pourquoi elle est connaissance médiate. Si je perçois une maison, c'est par le moyen de la représentation que ma sensibilité m'en donne : la maison me reste extérieure. Mais, tandis que je la perçois ainsi du dehors, je sens au dedans sa perception elle-même, et cette fois comme mon acte, comme ma vie à ce moment. Ainsi la conscience spontanée est l'*identité du sujet et de l'objet*, la vie intérieure présente à elle-même et se saisissant sans intermédiaire.

2. Elle est en outre *absolue*, précisément parce qu'elle est immédiate. Au contraire, les perceptions sont *relatives*, parce que médiates. Je n'aperçois pas la maison en elle-même, mais relativement à ma sensibilité ; l'intermédiaire fait écran. L'objet connu est toujours relatif au sujet, et taillé à sa mesure ; celui-ci n'en perçoit que ce qu'il en reçoit, et selon sa réceptivité. Quand je perçois une pierre, je perçois les modifications

qu'elle produit sur mes sens ; c'est ainsi que je la dis grise, dure, de telle forme, etc. Donnons, comme dans les contes de fée, la sensibilité à un arbre, et jetons-lui la pierre ; elle ne sera pour lui qu'un choc. Jetons-la dans un étang, semblablement animé ; elle sera pour l'étang un système d'ondulations. Bref, l'étang, l'arbre et l'homme ne connaîtront de la pierre que l'impression qu'ils en reçoivent : toutes ces connaissances seront relatives à la représentation qui les conditionne. Au contraire, une intuition, par l'absence de tout écran, par l'identité du sujet et de l'objet, ne peut être qu'absolue : elle exclut toute représentation au sens exact du mot. Quand j'ai conscience d'un sentiment, j'ai conscience de lui tel qu'il est ; il n'y a plus moyen d'introduire ici la distinction entre sa réalité et sa représentation.

3. Elle est *infaillible*, et pour les mêmes raisons. Il n'y a plus de place pour le doute, parce qu'il n'y en a plus pour l'intermédiaire dont on peut suspecter la valeur de transmission. C'est pourquoi personne n'a jamais pu douter du témoignage de la conscience, pas même les Pyrrhoniens, les plus décidés des sceptiques ; et c'est pourquoi encore Descartes a bâti sur ce témoignage sa philosophie. Ceux qui doutent de l'existence du monde extérieur ne doutent pas des sensations qui le leur font appréhender, mais de la réalité qui est censée leur correspondre ; ils doutent de leurs sensations comme représentations de cette réalité, non comme états de conscience. Pareillement le malade imaginaire est un homme à douleurs certaines, auxquelles correspondent des représentations de malaises imaginaires. Le témoignage de la conscience, pris en lui-même, reste en dehors de toute contestation.

II. La conscience est la forme de tous les faits psychiques. — Elle n'est pas une *perception*, puisqu'elle exclut la distinction de sujet et d'objet, qui reste entière dans la réflexion ou conscience réfléchie. A fortiori n'est-elle pas une *faculté* séparée, selon la définition qu'en donnaient les Eclectiques, réalisant naïvement les métaphores du « sens intime » et de l' « œil intérieur ». Il faut voir en elle, avec Descartes et Kant, le *mode fondamental* et universel de la vie intérieure, la *forme* commune à tous les faits psychiques. Car tous participent au privilège de nous apparaître en dedans, d'être à la fois connus et personnalisés par le moi. C'est cela même qui leur vaut d'être conscients.

Cette forme est inséparable de sa matière ; puisqu'il n'y a pas de distinction de sujet et d'objet, il ne peut y avoir de distinction réelle entre la conscience et les états conscients. La conscience spontanée est ainsi *consubstantielle* à ses états, comme la lumière l'est aux couleurs. Elle leur est *simultanée* et *isochrone*, naissant avec eux, durant avec eux, disparaissant avec eux. Elle leur est *égale en intensité*, vive, s'ils sont vifs, faible s'ils sont faibles, floue s'ils sont flous, nulle s'ils sont nuls : une conscience de néant ne serait qu'un néant de conscience. Enfin elle leur est *coextensive :* des états psychologiques qui lui échapperaient ne seraient ici qu'une matière sans forme, un néant inintelligible. — C'est pourquoi depuis Descartes, conscience et vie psychique sont devenus de parfaits synonymes, jusqu'à exclure la possibilité d'états psychiques inconscients.

Telle est cette théorie classique, qui appelle bien des réserves. Voyons comment les progrès de la psychologie ont amené à la modifier. — Les premiers remaniements sont venus d'un cartésien, Leibnitz, qui les a formulés dans sa doctrine des « degrés de la conscience ».

§ 3. — Les degrés de la conscience

Descartes et les cartésiens, partisans des idées claires et tout pénétrés de l'opposition radicale de la pensée et de la matière, avaient étudié la conscience en elle-même, indépendamment de son corps et de la nature, et ne l'avaient analysée que sous l'aspect de ses perceptions distinctes. Leibnitz s'est appliqué à la replacer dans son corps et dans la nature, au nom de sa métaphysique de la continuité, ce qui lui fit donner de l'importance aux idées obscures, et partant discerner des degrés de clarté dans la conscience.

I. **Le principe de continuité** est l'affirmation que tout se tient dans l'univers, que rien n'y existe isolément, pas plus la conscience que le reste. La monade (c'est le nom métaphysique qu'il donne à l'âme), est en continuité avec son corps, dont elle exprime tous les événements. Son corps, à son tour, étant en continuité avec l'univers, qu'il exprime lui aussi à sa manière, il en résulte que l'âme est par là premièrement le miroir de son corps, et finalement le miroir de l'univers, dont elle ne peut que refléter de façon ou d'autre tous les phénomènes. Or il s'en faut que nous trouvions tous ces reflets dans nos idées claires et distinctes ; c'est donc qu'ils existent quelque part dans des idées ou perceptions obscures et confuses. Car « la nature ne fait pas de sauts » ; elle procède partout, hors de nous et en nous, par « gradations insensibles ». « Rien ne naît de rien » et « rien ne s'anéantit complètement ». De même qu'aucun mouvement ne procède d'un repos absolu, de même aucune idée ne saurait naître ni mourir absolument. Les idées claires et distinctes doivent procéder d'idées obscures et confuses et s'y résorber. L'infini est en tout ; et par une application psychologique de ses découvertes sur le calcul infini-

tésimal. Leibnitz est amené à faire de toute perception comme de tout phénomène une intégration d'infiniment petits.

II. **Les petites perceptions.** — De cette métaphysique procède la psychologie des *petites perceptions insensibles*. Leibnitz distingue d'abord *aperception* et *perception*. Pour qu'un objet se fasse percevoir, il suffit qu'il produise une impression quelconque sur la conscience ; pour qu'il se fasse apercevoir, il faut que cette impression soit suffisante pour se faire discerner par l'attention. Nous pouvons donc avoir beaucoup de perceptions qui ne s'élèvent pas à la dignité d'aperceptions, faute de vivacité, ou de masse, ou de force, ou d'originalité, etc., et qui restent « indiscernables » ou « insensibles » par elles-mêmes. Elles peuvent entrer dans la composition d'aperceptions. C'est ainsi que *j'aperçois* le bruit de la mer ou la forêt, et ne fais que *percevoir* l'infinité de petits bruits des gouttelettes et l'infinité des feuilles d'arbre. Car il faut bien que je perçoive ces éléments, sans quoi je n'apercevrais pas leur somme, dans la tache verte de la forêt et dans le bruit de la mer. Dans une foule, je n'entends pas distinctement les voix qui composent son bruit, sauf quelque voix, ou plus forte ou plus perçante que les autres, qui ressort et se fait discerner. De plus, l'aperception peut cesser, pour peu que mon attention soit détournée : les petites perceptions qui la composent ne cessent pas, et subsistent par elles-mêmes. Ainsi le meunier cesse d'entendre son moulin : que ce moulin s'arrête et il le remarquera, ce qui prouve qu'il n'avait pas cessé de l'entendre à son insu. La conscience enveloppe donc à chaque instant des infinités de petites perceptions qui lui traduisent toute la vie de l'univers, et dont, probablement, elle ne s'apercevra jamais, mais dont le raisonnement assure l'existence. « J'entends un coup de canon tiré en Amérique » ; car tout se tient ; et la conscience ne peut cesser de représenter l'universalité des choses.

III. **Les degrés de la conscience.** — En allant de l'aperception la plus vive à la petite perception la plus endormie, on peut donc relever une infinité de *degrés dans la conscience*. Pratiquement, on peut opposer : 1° les *états clairs*, ceux que l'on peut discerner les uns des autres, et 2° les *états obscurs*, ceux que l'on ne peut ainsi discerner. Parmi les états clairs, les uns sont 3° *clairs et distincts*, ceux que l'on discerne en sachant par quoi on les différencie, telles les idées de triangle et de carré ; et 4° les autres *clairs et confus*, ceux que l'on discerne sans analyser les

éléments de leurs différences, tels deux bruits, ou deux couleurs. Parmi les états obscurs, il y a lieu de distinguer 5° les *états sourds*, qui entrent dans la composition des états confus ; nous avons ainsi la petite perception sourde de la moindre goutte de sang dans nos veines, et qui se fond dans le sentiment de la vie psychique ; et enfin 6° les *états plus que sourds*, ceux dont le raisonnement seul assure l'existence. — Ainsi la conscience peut s'affaiblir et *se dégrader à l'infini :* mais sans jamais arriver à s'anéantir ni à passer au zéro de conscience. Par là se trouve toujours éliminé l'inconscient.

Il est évident que cette théorie est tout autant, sinon plus, une doctrine des *degrés de la vie psychique*, et de la composition problématique des faits psychiques (cf. p. 160), qu'une conception des *degrés de la conscience proprement dite.* Leibnitz continue à identifier conscience objective et conscience subjective avec les cartésiens. Car s'il faisait la distinction, il lui faudrait bien appeler inconscientes au moins toutes les « perceptions plus que sourdes », qui restent toujours inaperçues, et qu'au reste on aimerait mieux voir prouver par les faits que par le « seul raisonnement » ; car ce raisonnement s'appuie sur un système à tout le moins hypothétique.

C'est donc le problème des *limites de la conscience* proprement dite, qu'il nous faut maintenant examiner.

Article II. — *L'inconscient.*

§ 1. — Position du problème

I. Sens divers du mot inconscient. — Inconscient veut dire non conscient. Il y a donc à distinguer autant d'inconsciences que de consciences.

1. Il y a d'abord inconscience *par absence de vie psychique*, de conscience objective. La nature est certainement inconsciente en ce sens-là. Des philosophes comme von Hartmann la caractérisent même par ce côté, et la personnalisent sous le nom d'Inconscient (avec majuscule). D'où les formules célèbres de l'Inconscient principe de l'univers, de l'Inconscient créateur, organisateur, etc. — Formules dangereuses par ce qu'elles recèlent de mythologie ; à les employer, on oublie vite que « inconscient » n'est qu'un adjectif, et même un adjectif négatif ; c'est de la pure mythologie d'en faire un substantif désignant on ne sait quelle cause souveraine, rivale de l'intelligence, une sorte de

divinité sourde, aveugle et muette. L'inconscient n'est pas plus réel que l'involontaire : il n'y a de réelles que les forces qui sont inconscientes. On voit donc avec quelle prudente réserve il convient de parler de l' « Inconscient physique », voire de l' « Inconscient physiologique » : il ne peut y avoir là que des personnifications de l'univers et du corps, envisagés comme dénués de vie psychique.

2. Il y a, en second lieu, inconscience *par absence de connaissance intérieure*, de conscience subjective. C'est là l'inconscience psychologique proprement dite, la vraie, celle qui n'a de sens que pour les phénomènes psychologiques. Car il n'y a que les phénomènes psychologiques qui puissent être proprement inconscients ; parce qu'il n'y a qu'eux qui puissent être proprement conscients. C'est un vrai pléonasme que de parler, par exemple, de « cérébrations inconscientes ». Toutes le sont nécessairement.

3. Maintenant, de même que les phénomènes psychologiques peuvent être conscients par conscience réfléchie et par conscience spontanée, ils peuvent être inconscients *par absence de conscience réfléchie* ou *par absence de conscience spontanée*. *a*) Tout le monde admet la première inconscience. Quand on dit à quelqu'un « vous êtes un inconscient », cela signifie « vous ne réfléchissez pas ; vous ne vous rendez pas compte de ce que vous dites, de ce que vous pensez ». Cela n'empêche pas cet homme de sentir confusément tout cela par conscience spontanée. *b*) La véritable inconscience psychologique, la seule qui fasse difficulté, est donc celle où disparaîtrait toute conscience spontanée. Elle constitue notre problème : *peut-on concevoir et prouver que des sensations, des pensées, etc., bref d'authentiques phénomènes psychiques, aient lieu en nous sans que nous les sentions aucunement, nous demeurant aussi totalement inconnus que s'ils appartenaient à un moi étranger ?*

II. **Les degrés de l'inconscience. La subconscience.** — D'autre part, on peut parler de degrés d'inconscience parallèles aux degrés de conscience. C'est ainsi que les faits de conscience sourde dont parle Leibnitz sont en même temps relativement inconscients, puisque peu accessibles, et relativement conscients puisque accessibles tout de même. Les modernes ont heureusement employé le terme de *subconscience* pour signifier cette *conscience diminuée, mais non nulle*, et ont fort poussé son analyse. C'est celle des régions obscures de la vie intérieure. A

chaque instant il y a en nous un foyer de conscience vive, celui des objets auxquels nous faisons attention, entouré d'une marge et d'une pénombre de phénomènes non observés, mais encore sentis, de phénomènes « marginaux ». Pendant que j'écris et pense à ce que j'écris, je sens vaguement mes doigts, je perçois vaguement ma respiration, le tic tac de ma pendule, etc. C'est en ce sens que M. Bergson parle de différents « plans de conscience », inégalement éclairés ; en ce sens encore que W. James attribue à toute pensée des « harmoniques », des « franges », un « halo » de relations vaguement senties et normalement inaperçues. — Ce qui prouve que tous ces états subconscients sont encore vraiment conscients en quelque façon, c'est qu' *un vigoureux effort d'introspection peut toujours les atteindre et les réveiller :* la conscience réfléchie, qui va aussi loin que la conscience spontanée, peut toujours percevoir nettement ce que celle-ci ne fait que sentir confusément.

III. Inconscience absolue. — Par contre, il faudra déclarer absolument inconscients les phénomènes intérieurs qui se déroberont absolument à l'introspection la plus énergique. Y a-t-il en nous de tels phénomènes ? De même qu'en dessous de la conscience, il y a la subconscience et sa pénombre, y aurait-il en dessous de la subconscience une région souterraine d'inconscience et d'obscurité totales, où l'on pourrait prouver que la vie psychique se prolonge ? Tel est notre problème.

§ 2. — Possibilité de l'inconscient. Discussions dialectiques

Ce problème a toujours été compliqué d'argumentations dialectiques dont il nous faut le désencombrer.

I. *Les partisans de la doctrine classique* entendent prouver *a priori* l'impossibilité de l'inconscient. Voici quelques-uns de leurs raisonnements.

1. « Un fait de conscience inconscient serait une contradiction dans les termes. Car d'une part il serait conscient, et cela par définition, puisque fait de conscience ; et d'autre part, il serait inconscient, par hypothèse. Il serait donc à la fois conscient et inconscient, ce qui est contradictoire. » — Cet argument joue sur le double sens du mot conscience (p. 100). A s'en tenir à la simple signification des mots, un phénomene psychique est un « état de conscience » par là qu'il est une sensation, une pensée, etc., c'est-à-dire un phénomène de la vie psychique ; il ne devient un « état conscient » que s'il est connu par le moi. *A priori* il n'y a aucune contradiction à ce qu'il soit l'un sans l'autre, à ce qu'il soit réel sans être connu, à ce qu'il appartienne à la conscience objective sans tomber sous la conscience subjective.

2. « Un fait de conscience inconscient serait inconnaissable. Car il

serait inconnaissable du dedans, par hypothèse ; puisqu'on n'en a aucune conscience ; et il serait inconnaissable du dehors, par définition, toute conscience étant fermée et incommunicable. Il y a donc absurdité à vouloir connaître cet inconnaissable ». — Pur sophisme. Le phénomène inconscient sera inconnaissable du dedans, et nous avons dit que l'on le reconnaît à ce signe qu'il échappe à l'introspection directe. Mais il restera connaissable du dehors, comme tous les faits psychiques qui tombent sous l'observation objective ; c'est à elle qu'il revient premièrement de nous dire s'il y a de ces faits psychiques qui ne soient pas connus de qui les vit, et qui le soient de qui en est témoin. Bien plus, l'introspection elle-même peut indirectement établir l'existence de tels faits, pour peu qu'elle découvre en nous des solutions de continuité, qui ne puissent être comblées que par des chaînons inconscients.

II. *Les partisans de l'inconscient*, à leur tour, ont cru pouvoir prouver *a priori* son existence.

1. Voici d'abord l'argument de Taine. La première sensation de son exige douze vibrations d'air à la seconde ; onze vibrations ne sont pas entendues, du moins consciemment. Or il faut bien qu'elles le soient inconsciemment, sinon la douzième serait aussi inefficace que les autres. La première sensation consciente est donc faite de douze inconscientes : car douze zéros ne donneraient pas une unité. Et d'une façon générale tout état de conscience est composé d'éléments inconscients. — Il est bien évident, au contraire, que onze vibrations ne produisent pas plus un son, s'il en faut douze, que onze chevaux attelés à un bloc ne parviendront à l'ébranler, s'il en faut douze. La sensation n'est pas plus décomposable en douze sensations partielles que l'ébranlement du bloc en douze ébranlements partiels. Nous retrouvons dans l'erreur démasquée ici l'erreur générale de l'atomisme mental et de la composition de la vie psychique (cf. p. 50 et p. 160). Chose singulière, l'argument de Taine pour établir l'existence d'éléments inconscients n'est qu'une reprise de l'argument de Leibnitz pour établir l'existence d'éléments conscients, des petites perceptions composant des aperceptions. La logique serait même ici pour Leibnitz, les éléments devant être de même nature que leur somme : douze zéros d'inconscience ne peuvent que se sommer en un zéro d'inconscience. Mais Taine et Leibnitz commettent la même faute : la sensation ne se compose pas, elle apparaît tout d'un bloc dès que sont données ses conditions suffisantes. Des conditions ne sont pas des éléments.

2. On dit également que le principe de continuité interdit de faire apparaître et disparaître brusquement un état de conscience. Puisque l'excitation d'une sensation peut décroître quand celle-ci a cessé d'être perceptible, c'est que la sensation elle-même a pu décroître aussi, et passer progressivement de la conscience à l'inconscience sans s'anéantir (Höffding). — Au contraire, une fonction psychique quelconque doit disparaître dès que cessent d'être données ses conditions suffisantes. Il n'y a aucune raison d'affirmer sa présence dès lors qu'on ne peut plus la constater d'aucune façon. D'ailleurs le principe de continuité n'empêche pas qu'il y ait des solutions de continuité, d'abord entre le physique et le physiologique, au seuil de la vie, puis entre le physiologique et le psychologique, au seuil de la vie psychique, et enfin entre le psychologique inconscient et le psychologique conscient, au seuil de la conscience.

Il paraît donc bien évident qu'on perdra toujours son temps à résoudre par des raisonnements un problème d'existence qui ne saurait relever que d'arguments de faits.

III. Tout ce que l'on peut établir a priori, c'est la *probabilité* de l'inconscient, et cela au nom d'une loi biologique et psychologique, et non plus au nom de théories plus ou moins métaphysiques sur la conscience. Nous voulons parler de la *loi du minimum des conditions requises*, qui est valable pour toute fonction vitale. Ainsi, la fonction qu'est la sensation ne saurait avoir lieu si son excitation ne présente pas le minimum d'intensité physique nécessaire à déclancher son jeu. C'est à ce minimum que correspond le seuil de la sensation, qui est le seuil de la vie psychique. Pareillement la conscience, ou fonction de connaissance des états psychiques, ne se déclanchera que si ceux-ci présentent le minimum d'intensité psychologique nécessaire ; et à ce minimum correspondra un nouveau seuil, le seuil de la conscience proprement dite. De même alors qu'en dessous du seuil de la sensation, l'excitation peut décroître et garder une valeur positive, tout en n'étant plus sentie; de même, en dessous du seuil de la conscience, des phénomènes psychologiques pourront se produire, tout en ne présentant pas assez d'intensité pour être conscients. L'existence d'une vie psychologique inconsciente, située entre ces deux seuils, est donc hautement probable.

Il ne reste qu'à consulter les faits pour s'assurer de sa réalité.

§ 3. — Existence de l'inconscient. Arguments de fait

La psychologie contemporaine a recueilli sur ce point un grand nombre de preuves expérimentales, tant dans la vie anormale que dans la vie normale.

I. Commençons par la vie anormale. Ce sont en effet les faits pathologiques qui ont le plus contribué à établir la doctrine de l'inconscient. La psycho-pathologie en a relevé une infinité dans ses analyses des maladies et des anomalies mentales, de l'hystérie, de l'hypnotisme, du spiritisme, de la télépathie, etc., et en général des maladies de la personnalité. Contentons-nous d'en indiquer quelques-uns.

1. Voici d'abord des *sensations* et des *perceptions inconscientes*, mises en évidence dans les « anesthésies psychologiques », soit

naturelles, comme celles de l'hystérie, soit provoquées, comme celles de l'hypnotisme. Le sujet cesse de percevoir des sensations aussi vives que des piqûres d'épingle enfoncées dans sa chair, ou de voir des objets ou des personnes placées devant lui. Cependant on peut relever des souvenirs de ces sensations inaperçues. C'est donc qu'elles ont été perçues et enregistrées.

2. Il y a de même des cas de *mémoires inconscientes*. Des sujets parlent en « transe » des langues qu'ils ignorent éveillés, ont des souvenirs organisés qu'ils oublient une fois finie leur crise, etc. Les personnalités alternantes se doublent ainsi de mémoires alternantes, etc.

3. De même des *pensées*, des *raisonnements* et des *actes inconscients*. Une malade se dira ignorante de l'histoire romaine, parlera chiffons avec volubilité, tandis que sa main non surveillée écrira une bonne page sur César et Pompée. Un médium prête sa main ou sa bouche à des « esprits », censés manifester leur message par son intermédiaire ; en réalité, écriture automatique et discours proviennent de l'activité inconsciente du médium. Par des suggestions, soit intrahypnotiques, soit posthypnotiques, on déclanchera chez un hypnotisé des idées et des actes intelligents et compliqués, dont il est ignorant jusqu'à la plus complète irresponsabilité, etc.

4. Tous ces phénomènes se récapitulent dans *les maladies* de la *personnalité* : « dépersonnalisations », où le sujet refuse de reconnaître comme siennes des sensations et des pensées que l'observateur est bien obligé de lui attribuer ; « dédoublements de personnalités », qui ne sont que des dédoublements de vie psychique, le malade vivant, pour ainsi dire, en partie double, et reportant sur un autre la bonne moitié de ses événements ; « états seconds », dont tout ce qui s'y passe est ignoré du sujet à l' « état premier », etc., (p. 137).

Tous ces phénomènes pathologiques présentent les cas les plus nets d'inconscience totale : quelque effort que fasse le sujet, il n'arrive pas à en prendre connaissance, alors qu'ils sont indéniables pour des témoins. C'est à les expliquer qu'échoue le plus irrémédiablement la doctrine classique de la conscience.

II. La vie normale, bien analysée, présente encore, quoique avec moins de netteté, de l'inconscient dans la plupart des fonctions psychiques.

1. Dans les fonctions intellectuelles. — *a*) Nous avons

tous à chaque instant une multitude de *sensations inconscientes*. Car nous ne voyons pas, par exemple, le millième des images qui s'impriment sur notre rétine quand nous descendons une rue en rêvant, ou en conversant avec un ami. De même l'habitude, grand artisan d'inconscience, nous fait perdre la sensation du frottement de nos vêtements, de la pression exercée par notre poids sur la plante de nos pieds. Toute sensation habituelle devient inconsciente ; tels le bruit du moulin, le tic-tac de la pendule. Il y a également des distractions étonnantes : des blessés inconscients de leurs blessures, Pascal supprimant une névralgie atroce en s'appliquant au problème de la roulette, etc. Bref toute sensation qui manque à capter l'attention glisse progressivement de la conscience à la subconscience, puis de la subconscience à l'inconscience absolue.

b) Le fil de l'*association des idées* ne va guère sans passer par des anneaux inconscients. Témoin Hobbes, à qui l'on parle de la mort de Charles Ier, et qui demande la valeur du denier romain. Il avait sans doute passé par ces intermédiaires : Charles Ier vendu par les Ecossais, comme Jésus, par Judas, pour trente deniers. Là se trouve la psychologie des coq-à-l'âne les plus abracadabrants.

c) Dans la *mémoire*. Tous les souvenirs ne subsistent qu'à l'état inconscient. De plus, leur rappel, tant volontaire que spontané, se fait souvent par un mécanisme également inconscient ; aussi tout le monde sait que le meilleur moyen de retrouver un nom qui se dérobe, c'est de n'y plus songer ; quelques instants après il jaillit dans la conscience, évoqué par une activité souterraine inassignable.

d) Le travail de l'*imagination* échappe presque toujours à l'analyse de l'artiste, qui n'enregistre que ses résultats. Ce qui explique la croyance des anciens à l'inspiration, et des modernes au génie créateur. Toute invention s'élabore ordinairement dans des profondeurs inaccessibles ; l'inventeur est le premier surpris de sa découverte, et le poète de son vers et de la rime qu'il trouve « au coin du bois ».

e) Mais nulle part on ne trouve plus d'inconscience que dans les *fonctions supérieures* de l'intelligence. La perception comporte, nous le verrons, une intervention constante d'opérations inconscientes, telles que celles de l'appréciation des distances, des reliefs, la reconnaissance des objets, etc. D'autre part, la pensée va d'une allure si naturellement fougueuse qu'elle passe comme un éclair par une suite d'idées, de juge-

ments et de raisonnements, pour sauter à quelque affirmation solide où elle s'arrête. Ainsi les conclusions paraissent sans leurs prémisses, et les convictions sans les arguments qui les fondent. L'habitude joue encore ici son rôle : plus on pense souvent, plus on pense vite, plus on pense bien, plus on pense inconsciemment. La connaissance des choses enlève la conscience de soi. Rien ne nous est moins familier que la claire vue du mécanisme de nos opérations intellectuelles, qui réalise normalement le type de l'inconscience.

Aussi a-t-on eu raison de considérer l'inconscient comme le meilleur auxiliaire du travail intellectuel. Tel problème insoluble sur lequel on s'endort se trouve résolu au réveil : c'est la pensée inconsciente qui a tout fait. Vos idées s'agitent dans un chaos tumultueux, un peu de musique leur donne le temps de s'organiser et de cristalliser toutes seules. C'est que la réflexion appliquée, par son contrôle perpétuel, par ses à-coups, ses impatiences et ses parti-pris, aboutit souvent à gêner le travail de la pensée spontanée : tels ces maîtres dont la présence et la critique paralysent d'excellents ouvriers. D'où l'importance de la méditation abandonnée, de la rumination, voire de la rêverie, et même de la paresse, s'entend de la paresse active, qui donne congé à la conscience et franc jeu à la pensée silencieuse et libre. D'où le danger des systèmes d'études qui épuisent les forces de l'élève dans un enseignement tout en classes, et ne réservent rien aux activités inconscientes et spontanées.

2. Dans les fonctions affectives. — *a*) Nos *émotions* et nos *passions* ont naturellement des racines inconscientes, par où elles plongent dans notre passé ou dans notre tempérament. La mélancolie est le type de ces états d'âme à fonds d'abîme : l'erreur la plus commune est de l'expliquer par des raisons intellectuelles, même éloquentes. Le pessimisme tient plus souvent à l'estomac ou aux entrailles qu'à la connaissance de la vie. La tristesse de René et des incompris n'est guère qu'une idéalisation des troubles de l'adolescence, et comme une crise de puberté artificiellement prolongée. — D'autre part, émotions et passions passent presque normalement par une période d'*incubation inconsciente* : elles existent avant qu'on les sente, et se révèlent souvent aux autres avant de nous être conscientes. Tout le théâtre de Marivaux, en particulier, est fondé sur cette observation.

b) Nos *inclinations*, nos instincts et nos tendances nous échap-

pent tant qu'ils ne se sont pas actualisés dans des représentations et des actes. *Tout ce qui est virtuel en nous est inconscient.* Et ce virtuel, où se retrouvent toutes les puissances de la race, de l'hérédité, de l'éducation et du passé, fait le fonds du caractère. C'est pourquoi il est si difficile de se connaître.

3. Dans les fonctions actives. — Les trois quarts de nos activités sont pur automatisme psychologique, automatisme d'instincts ou d'habitudes, ou encore d'idées qui se déclanchent et fonctionnent à notre insu. Or *tout automatisme est inconscient.* De plus, même dans nos actions conscientes, il y a toujours lieu à l'intervention inapparente de mobiles et de motifs insaisissables : « Les idées claires nous servent à penser : mais c'est toujours par quelques idées confuses que nous agissons ; ce sont elles qui mènent la vie » (Joubert). Et ces idées confuses enveloppent l'infini des forces inconscientes. Comment faire la psychologie intégrale des conversions religieuses ou morales, et des décisions subites qui changent toute une vie ? Est-il même des décisions dont on puisse donner une explication exhaustive ?

Article III. — *Théories modernes sur la conscience.*

Tous ces faits et toutes ces analyses ont forcé les psychologues modernes à modifier les thèses classiques sur la conscience et à faire sa part à l'inconscient.

§ 1. — Le seuil de la conscience

I. Il semble bien impossible d'abord de maintenir l'*identification cartésienne entre la vie psychologique et la conscience*, s'il est vrai qu'il se passe en nous plus de phénomènes que nous n'en apercevons et n'en pouvons apercevoir, et que nous sommes aussi riches, sinon plus riches, d'états inconscients que d'états conscients. La conscience n'est pas *coextensive* à la vie psychique. Donc elle ne lui est pas *identique.* Donc encore elle n'est pas sa *forme* nécessaire. Elle n'est aucunement une forme, mais tout simplement une *fonction*, qui a sa place parmi les autres fonctions.

La vie psychique apparaît ainsi comme une sorte d'océan intérieur de sentiments, de pensées et de mouvements infinis, océan dont n'affleurent que des vagues, tandis qu'évoluent en dessous des courants dans des profondeurs de plus en plus obscures. La conscience est comme le phare qui éclaire en plein

les agitations superficielles, et dont la lumière pénètre avec des difficultés croissantes les couches inférieures. Il existe une limite où elle ne les éclaire plus du tout.

II. Il y a donc lieu de parler dans la vie psychique d'un *seuil de la conscience;* au-dessous, tout est inconscient, inconnaissable par le moi ; au-dessus, tout est progressivement subconscient, puis enfin conscient, et arrive à se faire approprier, connaître et personnaliser par le moi. Ce seuil ne doit pas être conçu comme fixé une fois pour toutes ; il n'est qu'une limite idéale, qui doit rester flottante. Tels phénomènes sont conscients chez les uns et ne le sont pas chez les autres, sont conscients à un moment et ne le sont pas à un autre. Autrement dit, il y a lieu de remarquer des *oscillations du seuil de la conscience* ; le seuil descend plus bas chez un individu sain que chez un hystérique, chez un individu dispos que chez un fatigué, etc. Ces oscillations tiennent avant tout à l'énergie de l'activité synthétique qui constitue le moi, et qui se retrouve dans toutes ses fonctions. Cette activité fléchissant, son emprise et sa portée se restreignent. De là, ces *rétrécissements du champ de la conscience* qui, pour peu qu'ils ne soient pas occasionnels, comme dans la fatigue, mais constants et pathologiques, expliquent psychologiquement les maladies mentales dont nous avons parlé, et la misère intellectuelle qu'elles entraînent (p. 80).

III. En appliquant cette notion du seuil à l'ensemble de la vie psychologique, on la partage en deux régions, distinction popularisée en ces derniers temps par les termes de la *vie* ou *conscience supraliminale* (*supra*, au-dessus ; *limen*, seuil), domaine du conscient, et *vie* ou *conscience subliminale* (*sub*, au-dessous), domaine de l'inconscient.

§ 2. — Rapports du conscient et de l'inconscient

1. **Leur identité psychique.** — Qu'on remarque bien que jusqu'ici nous n'avons pas donné la moindre explication de l'inconscient ; car ce n'est pas l'expliquer que de le définir négativement du non-conscient, et de déterminer sa place géographique dans le monde intérieur avec la notion de seuil. A ce point de vue on ne saurait donc trop se défier des formules mythologiques qui le personnalisent : « L'inconscient fait tout en nous », etc. Il y a là une véritable piperie de mots. L'Inconscient n'existe pas plus comme faculté de l'âme que comme divinité de la nature. Loin d'être ce qui explique, il est ce qu'il faut expliquer. — Au surplus, la conscience elle-même n'explique pas la vie psychique, où on lui fait également jouer, plus souvent qu'on ne croit, un rôle de faculté. C'est au contraire la

vie psychique qui, avec ses fonctions et leurs lois, explique à la fois et le conscient et l'inconscient. *Une sensation, une perception, une idée, etc., ne suivent que les lois de la sensation, de la perception et de l'idée ;* qu'elles soient connues ou non, conscientes ou inconscientes, cela ne change rien à leur mécanisme interne, cela ne leur vaut que d'être ou de n'être pas connues et contrôlées par le moi.

La vie inconsciente a donc à sa disposition toute la même instrumentation que la vie consciente, le même système nerveux, le même matériel de souvenirs, d'images et d'idées, les mêmes expériences interne et externe, les mêmes opérations et fonctions psychologiques, et enfin la même activité synthétique, puisque toutes deux ne sont que les deux champs d'action d'un seul et même moi. La seule différence est une différence d'intensité en tout cela : si le moi s'absorbe en son œuvre consciente, il faut bien que son œuvre inconsciente s'en ressente. Ce qui empêchera toujours de donner raisonnablement la prévalence à l'activité inconsciente.

II. **Leur collaboration.** — Normalement donc la continuité naturelle de la vie psychique établit une collaboration constante entre le conscient et l'inconscient, entre la conscience supraliminale et la conscience subliminale. Il y a entre elles des *échanges*. La conscience subliminale ne subsiste que d'idées ou d'impulsions ébauchées, délaissées, ou même « refoulées » par la conscience supraliminale, idées et impulsions qui continuent ensuite à évoluer selon leur rythme et leur dynamique propres. Ainsi, beaucoup de réflexions, commencées en pleine lumière, s'achèvent dans l'obscurité, sans cesser nécessairement d'être logiques, en cessant d'être contrôlées. Par là s'expliquent les solutions de problèmes pendant le sommeil, la sagesse proverbiale de la nuit qui porte conseil, et les conclusions justes de raisonnements faits en nous sans nous. La conscience supraliminale enregistre ces résultats de travaux qu'elle n'a pas eu à accomplir. C'est nous qui retrouvons le nom oublié que suggère l'inconscient, nous qui inventons les belles idées fournies par l'inspiration, etc. Les poètes ne croient plus guère aux Muses. L'unité du moi reste donc entière en son double travail.

III. **Leur dissociation.** — Ce n'est que dans les cas anormaux, où une fissure se produit dans la continuité de la vie psychique, que l'on voit évoluer séparément les deux consciences supraliminale et subliminale. Alors se produisent ces symptômes qui servent à caractériser les maladies mentales : « désagrégation de la vie psychique », « oscillations exagérées du seuil de la conscience », « rétrécissements morbides du champ de la conscience », « dédoublements de la conscience, de la mémoire », « dépersonnalisations » « dédoublements de la personnalité », apparition d' « états seconds », de « moi subliminaux », etc. (p. 137). Alors, pour des raisons généralement inassignables, la vie psychique se détraque et se brise ; la communication entre le conscient et l'inconscient se perd. Et les deux consciences, au lieu de collaborer, s'organisent à part l'une de l'autre, retenant chacune ce qu'elles peuvent de l'activité psychique, systématisant et personnalisant séparément leurs phénomènes, désormais plus ou moins incommunicables. Mais, jusqu'en ce divorce, elles continuent à observer les seules lois qui soient inviolables, les lois psycholo-

giques des fonctions. Aussi ne peuvent-elles que paraître se singer continuellement. L'anormal reste toujours à base de normal[1].

§ 3. — Si la conscience est un épiphénomène

Cette formule célèbre a deux sens, qui ne s'impliquent point réciproquement : un sens historique : épiphénomène signifie alors phénomène tard venu, dernier arrivé ; et un sens métaphysique : épiphénomène signifie alors phénomène de luxe et sans efficacité.

I. *Historiquement*, la formule est vraie. Elle l'est aux deux sens (p. 100) du mot conscience. La conscience objective, ou la vie psychique, est l'épiphénomène de l'univers. Elle est en effet la dernière forme de la vie, qui elle-même est de date relativement récente dans l'histoire de la terre. A son tour, la conscience subjective est l'épiphénomène de la vie psychique, qu'elle présuppose, comme nous l'avons vu, et vient couronner. De même que nous avons hésité à attribuer sa forme supérieure, la conscience réfléchie, aux animaux supérieurs, de même pouvons-nous douter que des animaux inférieurs, comme les annelés, et *a fortiori* les infusoires, aient le développement psychologique qu'implique la conscience spontanée. On peut fort bien ne leur reconnaître que des sensations inconscientes et non personnalisées, celles qui suffisent à leurs réflexes. Dans l'homme, nous avons dû retarder l'apparition de la conscience réfléchie à l'âge de discrétion la conscience spontanée est naturellement plus ancienne : mais on peut hésiter à la faire remonter jusqu'à l'époque de l'animation. La vie fœtale ne présente guère que des sensations et des mouvements inconscients.

II. *Métaphysiquement* la formule paraît inacceptable. *A priori*, d'abord, que signifierait dans la nature un phénomène inefficace, sinon un phénomène sans conséquence ni conséquents, c'est-à-dire, quelque chose d'inintelligible, un monstre ? Mais *a posteriori*, l'efficacité des deux consciences paraît expérimentalement évidente. D'une part, en effet, tous les faits d'influence du moral sur le physique, et plus généralement encore l'usage que les animaux font de leurs connaissances pour diriger leurs actions, enfin l'asservissement de la nature à l'intelligence humaine, prouvent la puissance de la vie psychique, ou conscience objective. D'autre part cette vie psychique trouve dans la conscience subjective, et dans l'efficacité de son contrôle, le maximum de son développement et de sa valeur

1. Ces théories purement psychologiques ont déjà donné lieu à des interprétations métaphysiques. C'est ainsi que, selon Myers, la conscience subliminale constituerait notre véritable personnalité, dont la conscience supraliminale émergerait sans cesser d'y baigner. Le principe de l'incommunicabilité des consciences ne se vérifierait que pour celle-ci. Au contraire les consciences subliminales d'hommes différents pourraient communiquer entre elles, ce qui expliquerait les faits de lectures de pensées, de télépathie, de rapports avec les esprits, etc. Tels des icebergs se touchant en dessous du niveau de l'océan et restant sans contact possible au-dessus de leur ligne de flottaison. — Le moins qu'on puisse dire de telles doctrines est qu'elles relèvent de l'imagination, et qu'elles sortent du domaine des faits scientifiques vérifiables.

pratiques. Qu'on imagine l'univers sans vie psychique, ou la vie psychique sans conscience de soi, et l'on verra que les deux prétendus épiphénomènes sont des nécessités biologiques, et non un luxe.

Cette formule métaphysique, loin d'être inspirée par les faits, ne peut donc procéder que d'une doctrine dédaigneuse des faits. Elle a dû sa rare fortune au préjugé matérialiste. Le matérialisme, faisant de l'âme son *delenda Carthago*, devait dénier toute importance, sinon toute réalité, à la vie psychique ; aussi voulut-il qu'elle ne fît que traduire des phénomènes auxquels elle ne participerait point, qu'elle jouât dans l'univers le rôle de témoin et non d'acteur. Cette singulière prétention se brise au contact des faits.

III. La même formule a reparu sous une forme atténuée dans des théories évolutionnistes qui n'accordent aux deux consciences qu'une *efficacité relative et toute transitoire*. Le fonds de l'univers serait pur mécanisme ; et de même le fonds de tout organisme vivant. Seulement la vie psychique serait nécessaire pour monter de nouveaux mécanismes, constituer les instincts et les habitudes, qui tendent à l'inconscience. Après quoi survivrait l'automatisme pur, et disparaîtrait la vie psychique, devenue inutile. Ainsi les abeilles et les fourmis devraient les merveilles de leur activité à une intelligence évanouie ; et sans doute l'intelligence humaine actuelle ne ferait que préparer des fourmilières humaines à vie automatique et inconsciente. Toute conscience tendrait donc à se rendre inutile et à se suicider, par une sorte de loi d'entropie psychique. — Mais au contraire la courbe de l'évolution de la vie dans l'univers mène vers une expansion progressive de la vie psychique. Les instincts des animaux font plutôt penser à une intelligence rudimentaire en exercice qu'à une intelligence en régression ; et l'on n'explique pas sérieusement le cas des fourmis et des abeilles par des ancêtres disparus. De même l'intelligence humaine va vers son perfectionnement plutôt que vers l'encroûtement de l'automatisme. Si la vie psychique disparaît de l'univers, ce sera plutôt pour y être devenue impossible, comme les autres vies, que pour y être devenue inefficace ou inutile. La formule de l'épiphénomène n'exprime pas mieux l'avenir que le présent ou le passé de la conscience.

CHAPITRE VIII

LE MOI

Normalement les états de conscience ne sont ni anonymes, ni impersonnels. Il ne sont pas *des*, mais *vos*, *leurs*, *mes* états de conscience ; ils portent toujours la marque et comme la livrée du moi qui se les approprie et les personnalise. C'est leur fonction de personnification que nous allons analyser ici : 1° dans son jeu courant et normal chez les adultes ; 2° dans les problèmes que ce jeu soulève ; 3° dans les exceptions qui y dérogent et qu'on est convenu d'appeler les « maladies du moi ».

Article I. — *Analyse descriptive des faits.*

Le « moi » et le « je ». — De même que nous avons dû distinguer deux sens du mot conscience, et discerner la conscience objective ou ensemble des faits psychiques, de la conscience subjective ou fonction de leur connaissance ; de même devons-nous marquer deux sens du mot « moi ». Il signifie d'abord, au sens large, l'ensemble des faits psychiques personnalisés, ce qui le rend synonyme de vie psychique et de conscience objective ; c'est en ce sens qu'on oppose le moi au non-moi. Il signifie ensuite, au sens restreint, la personnalité de ces faits, le principe qui les possède et les connaît. Il y a donc lieu de distinguer un moi-objet et un moi-sujet, un moi possédé et un moi possédant, un moi connu et un moi connaissant. Plus exactement, un *moi* et un *je* (*the Me and the I*, *das Mich und das Ich*, etc.) ; car toutes les langues présentent cette séparation. Quand on dit, par exemple, « je me sens tout changé », on oppose l'identité du « je », resté forcément le même puisqu'il se souvient et se retrouve dans le passé, aux variations du « me » qui a changé. Cette distinction est devenue classique sous les termes de *moi réel* et de *moi formel*, celui-ci, qui est le *je*, étant conçu comme la forme de l'autre, à la façon

dont la conscience a été conçue comme la forme des états psychiques.

§ 1. — Le moi

I. **Ses éléments.** — Empiriquement, le moi comprend *tout ce que je suis*, donc tout ce qui échappe au non-moi. Il enveloppe même davantage, et tend à s'agréger des objets du non-moi, *tout ce que j'ai*, tout ce que je regarde comme nécessaire à assurer et à compléter mon existence : mon corps, mes parents et mes amis, etc. Un ami est un *alter ego*. Le « j'ai mal à votre poitrine » de Mme de Sévigné à sa fille, est plus qu'une métaphore. La propriété a été justement définie une « extension du moi ». La limite entre notre être et notre avoir, entre le « moi » et le « mien » est assez flottante, et d'autant plus difficile à réaliser que des mêmes éléments, nous disons alternativement qu'ils sont nôtres et qu'ils sont nous-mêmes. Ne disons-nous pas également bien « mon corps » et « ne me touchez pas » ? L'on dit même « mon moi », le « je » possesseur se détachant à mesure de ce qu'il possède.

Psychologiquement, le moi est égal au contenu de la conscience du moi, qui est le même que le contenu de la conscience tout court. On y trouve donc toutes nos fonctions et tout leur matériel d'idées, d'images, de perceptions et de sensations : tout notre présent ; également tout notre passé, les représentations et les souvenirs qui nous le font actuellement revivre ; même les imaginations et les désirs par lesquels nous vivons d'avance notre avenir.

Ces éléments ne s'entassent point pêle-mêle, mais apparaissent toujours plus ou moins systématisés et organisés pour ainsi dire concentriquement : nos connaissances et nos idées à l'extérieur ; plus en dedans, nos émotions et nos sentiments ; tout au centre, nos tendances et notre activité. Ainsi un ordre d'intériorité croissante mène de l'intelligence à la sensibilité, puis à la volonté, foyer du moi ou de la personnalité.

II. **Les personnalités empiriques** (W. James). — D'autre part, ce moi vit toutes nos diverses vies, ce qui lui vaut en chacune un aspect et comme une personnalité distincte. Selon qu'il réalise sa vie physique, sa vie psychologique, sa vie morale, sa vie religieuse, etc., il se différencie, et s'apparaît tour à tour comme :

1. Un *moi physique*. C'est notre corps, tel que nous le connaissons du dedans et du dehors. Sa personnalité n'est point la dernière dans nos préoccupations.

2. Un *moi psychologique*, celui qui vit notre vie intérieure, de tous le plus individuel et le plus original. C'est lui qui est le substratum de notre « caractère » (ch. XXVIII).

3. Un *moi moral*, centré dans la conscience morale, avec sa liberté et sa responsabilité.

4. Un *moi religieux*, celui que nous déterminent nos rapports avec Dieu, principe et fin de notre destinée, moi spirituel orienté vers une vie transcendante.

5. Un *moi social*, coïncidant avec le personnage (*persona*, *rôle* que nous jouons, devons jouer, ou voulons jouer dans la société. Si nos autres personnalités nous font ce que nous sommes ou entendons être dans notre réalité profonde, la personnalité artificielle et comme d'emprunt qu'est le moi social nous est imposée par la vie sociale, par les pensées, les devoirs, les gestes qu'exige de nous la communauté où nous vivons. Encore convient-il plutôt de parler de divers moi sociaux que d'un seul moi social ; car nous faisons simultanément partie de plusieurs groupes où nous avons chaque fois un rôle spécial à jouer. Tout homme appartient à une patrie, à une famille, à divers cercles de relations mondaines ou professionnelles, etc. Ainsi possède-t-il les divers moi de français, de père, de mari, d'homme du monde, d'officier, etc. Aucun de ces moi ne se confond pratiquement avec les autres, parce que les rôles qui les créent ne coïncident point : chacun d'eux a ses préjugés, son honneur, ses devoirs, ses gestes, sa physionomie, et comme son uniforme, spéciaux. « Comme homme, je vous pardonnerais volontiers, comme juge je dois vous condamner ». Ainsi nous montrons-nous tour à tour, et au même instant, sous des aspects différents, sans pour cela mentir le moins du monde.

III. **Leurs rapports.** — Toutes ces diverses personnalités ne laissent pas de se réaliser dans une seule conscience psychologique, dont elles utilisent le fonds commun d'idées, de sentiments et de tendances, en s'agrégeant organiquement chacune ce qui lui revient. Comme ce fonds commun n'est pas indéfini, et que la vie intérieure a une énergie limitée, il s'ensuit que tout moi qui s'exalte, le fait plus ou moins nécessairement au détriment des autres. C'est ainsi, en particulier, que les moi sociaux tendent à étouffer notre personnalité la plus profonde, à faire de nous des mécanismes à répétition de ce qui se dit et se fait autour de nous : combien n'ont plus ni les loisirs ni les moyens d'exister d'une existence vraiment individuelle ! Il y a donc toujours un conflit plus ou moins permanent entre nos divers moi : réaliser l'un ne va guère sans sacrifier les autres. De là de cruelles nécessités d'opter entre eux à certains moments de la vie, et, d'une façon générale, de les hiérarchiser en subordonnant les moins importants à celui que nous voulons premièrement réaliser. Cela se fait d'après une échelle de valeurs, que tendent à fixer à l'envi l'honneur, la morale, la religion, enfin et surtout nos préférences personnelles. Ainsi chacun se façonne-t-il un *moi idéal* dont la réalisation, attendue de la vie, devra satisfaire à ses prétentions et ses exigences les plus intimes : c'est l'objet même de sa vocation, telle qu'il a tant de peine à se la formuler et plus encore à l'actualiser.

Évidemment tous ces moi empiriques sont à concevoir, non comme des divisions et des morcellements, mais comme de simples différenciations

et aspects pratiques du seul moi dont ait à connaître la psychologie, et qui enveloppe l'universalité de nos états de conscience.

IV. **La conscience du moi.** — Autre chose est le moi, autre chose « la conscience du moi ». De même que nous avons vu que la vie psychologique peut exister sans que nous ayons conscience de tous ses phénomènes, de même peut-on concevoir un moi organisé qui resterait plus ou moins complètement inaperçu. La conscience qui le fait connaître est loin de l'atteindre à chaque instant dans toutes ses données. Mais à mesure et dès qu'elle les atteint, elle le fait en nous présentant un « je » qui se les attribue, si bien qu'aucune n'apparaît ni ne peut apparaître dépourvue de sa marque, et comme *res nullius*. C'est ce « je » qui vit toutes nos vies, qui s'approprie tous nos moi. C'est lui qu'il nous faut déterminer maintenant.

§ 2. — Le « je »

La conscience du moi se révèle d'abord comme conscience spontanée, dans ce qu'on appelle l' « intuition du moi » ; puis comme conscience réfléchie, dans l' « idée du moi », qui n'est que l'intuition du moi élaborée en concept.

I. **L'intuition du moi.** — Descartes a eu raison de la tenir pour une donnée immédiate de la conscience ; c'est un « sentiment vif interne », analogue à ceux de l'existence et de la liberté. Nous sentons que nous sommes un « je », comme nous sentons que nous existons et que nous sommes libres. Nous sentons tout cela simultanément, confusément, invinciblement. On aura beau essayer de nous prouver dialectiquement la vanité de ce sentiment, nous convaincre que la personnalité, l'existence et la liberté ne sont que des illusions, comme le professe la philosophie des Hindous, l'évidence rationnelle des raisonnements ne pourra jamais rien contre l'évidence intime de ces prétendues illusions ; elles garderont toujours pour elles la certitude absolue et immédiate des intuitions de la conscience.

II. **L'idée du moi.** — Le « je » est inanalysable en sa nature, comme toute intuition ; mais il joue par rapport aux états de conscience qu'il informe un triple rôle, qui permet à la réflexion de le déterminer comme leur unité, comme leur identité et comme leur principe actif. De là « les caractères de l'idée du moi ».

1. *L'unité.* — Nos états de conscience, multiples et divers, ne cessent de s'intégrer et de s'unifier dans le « je », qui leur constitue comme un centre de convergence. « Je souffre, je sens, je veux, je pense » etc. ; un seul et même « je » est le sujet d'attribution de tous ces phénomènes, et les possède d'autorité. Son unité est véritablement singulière ; on l'exprimerait mal en la comparant à l'unité géométrique d'un point, à l'unité physique d'un atome, même à l'unité organique d'un corps vivant. Il n'est pas jusqu'aux termes de « centre de convergence » et de « sujet d'attribution », dont nous venons de nous servir, qui ne risquent de la fausser, en y introduisant une distinction réelle entre le centre et les phénomènes convergents, entre le sujet et ses attributs. Le moins mal qu'on puisse faire est de parler d'*unité de forme*, et de souligner l'omniprésence spirituelle du « je », toujours tout entier dans n'importe lequel des états psychiques conscients.

2. *L'identité.* — D'autre part ces états ne cessent d'évoluer, de se presser et de se suivre, constamment hétérogènes les uns aux autres dans le courant de la conscience. Mais ce courant n'en apparaît pas moins constamment identique à lui-même, en dépit de ses eaux perpétuellement renouvelées. C'est le « je » qui est le principe apparent de cette identité. A mesure que je me sens vivre, je me sens vivre *le même* : je me sens durer à travers un devenir qui s'écoule sans interruption. Cette identité se perçoit donc dans la continuité du présent. Elle se perçoit également dans la continuité du présent au passé. Je me sens le même qu'il y a dix ans, encore que depuis dix ans mon corps ait renouvelé mille fois ses éléments, et ma conscience des infinités de fois son contenu. Nous avons ici l'opposition la plus complète de l'immobilité et de la succession, de l'immutabilité et du changement. Tous mes moi se sont transformés ; seul, leur « je » a subsisté sensiblement homogène à lui-même.

3. *L'activité.* — Supérieur à ses éléments multiples et successifs, inaccessible à leur écoulement, le « je » s'apparaît en outre comme leur cause, comme la source dont ils ne cessent de jaillir, comme le principe créateur de leur dynamisme mobile. Il est le penseur de toutes les pensées, l'agent de toutes les actions, l'activité dont tout procède, la vie qui met tout en mouvement. C'est pourquoi l'activité se fait reconnaître pour le foyer central du moi. C'est pourquoi encore on ne saurait se sentir exister sans se sentir vivre et agir, sans se sentir libre,

c'est-à-dire, cause inempêchée, spontanée et indépendante, de la vie mobile des états de conscience. Quelque raison qu'on ait de les soumettre à un déterminisme, ce ne peut être qu'une raison de doctrine, et qui ne compromettra point l'expérience immédiate de l'activité et de l'autonomie intérieures.

Article II. — *Problèmes et solutions.*

Tels sont les résultats que donne l'analyse d'une conscience adulte. Ils font surgir aussitôt une foule de problèmes : Comment s'est constitué le moi ? Est-il primitif ou lentement élaboré ? Comment se fait la conscience du moi ? Est-ce d'emblée ou par quelque mécanisme psychologique ? Comment le « je » s'approprie-t-il le moi ? Enfin, de quelle nature métaphysique est ce « je » ? — De tous ces problèmes, c'est le dernier qui a été posé tout d'abord par Descartes, qui était plus métaphysicien que psychologue, et qui entendit fonder sa philosophie sur sa doctrine du moi. D'autre part, c'est la critique de cette doctrine qui a décidé de l'orientation des doctrines ultérieures sur ce sujet, jusqu'à ce qu'enfin la question ait été envisagée par la psychologie moderne au pur point de vue scientifique. Nous allons donc envisager successivement : 1° les théories métaphysiques et 2° les doctrines scientifiques émises sur le moi.

§ 1. — Théories métaphysiques

I. Théories substantialistes. — *A. Descartes* trouve le moi dans son intuition immédiate, et cette intuition dans l'expérience de la pensée : « Je pense, donc je suis ». Il pose d'emblée les équations : pensée = moi = âme spirituelle ou substance. Ainsi se donne-t-il cette « conscience pure du moi substance », qui fut un dogme pour tous les cartésiens.

Cette doctrine célèbre, si claire et si près du sens commun, comporte bien des confusions, faciles à dégager à l'analyse. 1° Confusion entre le moi empirique, tel que le révèle la conscience, et le moi substantiel, tel que l'établit seule la métaphysique, laquelle n'est pas affaire d'expérience. Nous n'avons aucune conscience pure du moi substance comme être individuel. Nous sentons bien immédiatement nos pensées, et qu'elles sont nôtres ; mais nous ne sentons pas aussi immédiatement la substance qui en est le principe. L'âme métaphysique n'est pas plus au bout du scalpel du psychologue qu'au bout du scalpel

du physiologiste. « Si par quelque opération surnaturelle le moi (substance) d'un autre homme venait à être mis à la place du nôtre, il nous serait absolument impossible de nous en apercevoir » (Lachelier). 2° Confusion entre le moi et le « je ». Celui-ci n'est pas la pensée, mais sa personnalité. Il n'y a pas non plus de conscience pure du « je », qui n'est perçu que comme une forme, et dans les états de conscience qu'il pénètre.

Ainsi se dissolvent les équations cartésiennes : la pensée, élément du moi, n'est pas identique au « je » ; et le « je » n'est pas identique à l'âme substance.

B. Au XIXe siècle les *Eclectiques*, reprenant la théorie de Descartes, et mettant l'accent comme lui sur la connaissance du moi substance, disent qu'il n'est pas immédiatement *perçu* dans une intuition, mais immédiatement *conçu* par un raisonnement spontané, comme étant la cause des phénomènes que nous percevons. Ainsi pensent-ils sauver une « conscience pure du moi ».

Mais cette métaphysique spontanée ne serait déjà d'aucun recours pour expliquer l'intuition du moi chez les animaux et les enfants, qui ne raisonnent point. Même chez l'adulte, le raisonnement de causalité n'apparaît point ; sinon chez les métaphysiciens, qui l'invoquent après coup. Son jeu universel est donc une supposition toute gratuite.

D'autre part toute conscience pure du moi a contre elle, outre son impossibilité, sa contradiction avec les faits. Car elle ne pourrait être qu'absolue : elle sera donc toujours contredite par les faits évidents de relativité dans la conscience du moi. Cette conscience s'élabore progressivement ; elle a des degrés divers ; et enfin elle subit des affaiblissements notables dans les maladies de la personnalité, comme nous le verrons.

II. Théories phénoménistes. — L'école empiriste se caractérisa pendant le XVIIIe et le XIXe siècles par un antisubstantialisme polémique, qui lui fit d'abord combattre la conscience de l'âme-substance, puis qui l'amena à nier même la conscience du « je », et finalement à ne garder que la poussière des phénomènes du « moi ». D'où ses doctrines « phénoménistes », et sa tendance à l'apothéose de la diversité, par réaction exagérée et maladroite contre l'apothéose cartésienne de l'unité.

Locke, le premier, refuse toute expérience du moi substance, et ne demande l'unité et l'identité du moi qu'à la conscience et à la mémoire ; il conserve donc le « je », mais sans l'expliquer. — *Hume* élimine jusqu'au « je ». Il pose le problème comme ne cesseront plus de le poser les empiristes : analyser les données de la conscience, et chercher si l'on y trouve le « je » comme un élément séparé. « Quand je pénètre, dit-il, au plus intime de ce que j'appelle moi-même, c'est toujours pour

tomber sur une perception particulière ou sur une autre : perception de chaud ou de froid, de lumière ou d'obscurité, d'amour ou de haine, de peine ou de plaisir. Je ne puis jamais arriver à me saisir moi-même sans une perception, et jamais je ne puis observer autre chose que cette perception ». Ainsi le moi n'est pas un élément qu'on puisse dissocier : dès lors, il ne peut être qu' « un faisceau de perceptions », faisceau dont Hume s'avoue incapable d'expliquer la cohésion. — *Condillac* ne fait que répéter Hume en définissant le moi, selon son sensualisme, « une collection de sensations ». — Les associationnistes, *St. Mill*, *Taine*, etc., pensent expliquer la cohésion par l'association : nos états de conscience s'unifient par là qu'ils s'associent les uns aux autres. Le moi devient un « polypier d'images », ou encore « une série d'états de conscience qui ont la propriété (associative) de nous apparaître internes, par rapport aux autres qui nous apparaissent comme externes » (Taine). — En résumé donc, le moi, comme réalité distincte, n'est qu'une illusion. C'est un mot pris pour une chose, un subtantif pris pour une substance, un mythe créé par la mythologie du langage. Il n'y a de réel que les phénomènes dits du moi.

Examen. — Ces doctrines, qui ont eu une vogue immense, ont compromis quelques justes critiques contre les cartésiens, par des affirmations injustifiées : leur métaphysique a nui à la psychologie du moi, qu'elles promouvaient cependant par des analyses de détail. Aussi la science moderne, continuant ces analyses, a dû exclure les dogmes du phénoménisme.

1. Les empiristes, en dépit de leur vénération pour l'expérience, en négligent ou nient ici la bonne moitié. Car si la multiplicité des phénomènes psychiques est un fait, le « je » est également un fait. Ils ne l'ont pas reconnu, parce qu'ils l'ont cherché comme un élément : il n'est pas un élément, mais une forme. D'ailleurs, s'il était un élément, il ne serait qu'un état de conscience à côté des autres états de conscience, étranger à eux, et incapable de les unifier. C'est parce qu'il est leur forme qu'il leur confère l'unité et l'identité.

2. Négligeant le « je », les empiristes compromettent le moi, et ne laissent qu'une poussière inorganique de faits, dont l'unité est un miracle perpétuel. Car, d'invoquer la mémoire, c'est oublier qu'elle est impossible sans le « je » se continuant du présent dans le passé. Et, de même, comment parler de faisceau sans lieur, de collection sans collectionneur, d'association sans principe associateur ? Ces métaphores nous laissent en

présence de pures multiplicités : multiplicités de coexistence ou de succession : les états de conscience coexistent comme des pierres dans un tas ; ils se suivent comme des hommes sur un sentier. Encore n'y a-t-il un tas de pierres, ou une file de piétons, que pour l'œil qui perçoit synthétiquement et unifie ces multiplicités : toute somme suppose un totalisateur. Ainsi le moi, tel que nous le connaissons, reste impossible sans quelque activité synthétique. Or l'empirisme se définit par la négation de telles activités en nous (p. 49).

3. Son échec tient à sa méthode, qui est l'atomisme psychologique (p. 50). On décompose la conscience en éléments disjoints ou discontinus, et l'on s'étonne, après cette analyse, de ne point trouver de synthèse. Cela tient au procédé employé, qui est au rebours de la vie. Car la vie ne présente que des synthèses ; la première donnée psychologique est l'unité et la continuité de la conscience. Ce n'est pas le « je » qui est un mythe, mais bel et bien l'éparpillement empiriste des états psychiques : c'est un mythe pseudo-scientifique. C'est ainsi que dans un fleuve, la réalité est la continuité des eaux ; il n'y a des gouttes d'eau que pour qui les y crée artificiellement.

4. Ajoutons, enfin, à titre de *confirmatur*, que la négation empiriste de l'unité et de l'identité du moi entraîne l'impossibilité de la vie morale. Celle-ci ne va pas sans la responsabilité, qui présuppose l'identité de la personne. S'il est illusoire de se croire le même à des époques différentes, c'est la responsabilité qui devient un mythe à son tour : l'homme que l'on punit n'est plus celui qui a péché, et le condamné expie sur l'échafaud ou en prison le crime d'un autre, qui n'est plus.

III. **Conciliations**. — A. *Leibnitz*, dans ses « Nouveaux essais » écrits en 1714, mais parus seulement en 1765, et qui ne furent donc lus ni de Locke ni de Hume, essaie de concilier Descartes et Locke sur le problème du moi. Il distingue une *identité réelle* et substantielle, assurée métaphysiquement par la monade, et une *identité apparente*, assurée par la conscience. L'âme ou monade ne cesse de penser, comme le voulait Descartes ; elle pense ses petites perceptions (p. 106) ; mais elle n'a conscience que de ses aperceptions. Ainsi la conscience du moi n'est pas identique à une conscience intégrale de l'âme ; et elle reste sujette à une évolution, à des degrés, à des lacunes, à des maladies

B. Maine de Biran, disciple à la fois de Leibnitz et des empiristes, cherche l'intuition directe de l'âme-substance dans l'expérience privilégiée de l'effort et de la résistance, où s'opposent le moi et le non-moi simultanément donnés. « J'agis, donc je suis », est le principe de sa philosophie, substitué au « Je pense, donc je suis » de Descartes. Cette expérience directe ne donne plus la « conscience du moi pur », mais la

conscience de la substance spirituelle saisie à travers ses phénomenes, conscience qui se développe et varie comme toute expérience.

C. Kant, enfin, sans traiter *ex professo* de psychologie, est amené par sa critique à séparer la substance des phénomènes, à exalter la fonction de synthèse, à voir dans le moi, ou plutôt dans le « je » (*das Ich*), la forme intellectuelle de nos connaissances, et à le définir « l'unité d'aperception » de la conscience. Ces vues critiques ont fourni des directrices à la psychologie moderne.

Ainsi, dès la fin du XVIIIe siècle, les problèmes du moi tendaient à se partager en problèmes métaphysiques et en problèmes scientifiques, ressortissant à des disciplines, à des compétences et à des méthodes distinctes. La psychologie du XIXe siècle s'est réservé les problèmes scientifiques, et en a donné des solutions que nous allons examiner. Solutions que nous savons d'avance incomplètes : elles ne peuvent être prises que de l'expérience et de l'analyse des fonctions psychologiques. Elles laisseront donc intact le problème métaphysique de la cause dernière de ces fonctions et de l'activité psychique, le problème de l'âme substance, qui appartient à la psychologie rationnelle. C'est à la psychologie rationnelle de l'âme que nous demanderons en philosophie le complément indispensable de la psychologie scientifique du moi.

§ 2. — Solutions scientifiques

La psychologie scientifique a particulièrement fait porter son attention sur les problèmes 1. de la nature du moi lui-même, 2. des conditions de sa connaissance, et 3. de l'évolution de cette connaissance.

I. — *La nature du moi.*

Explication physiologique. — La physiologie nous montre l'unité, l'identité et l'activité du moi préparées par l'unité, l'identité et l'activité organiques du corps. — Tout corps vivant est *un ;* c'est, nous l'avons vu, un petit monde qui s'oppose en son unité au monde extérieur. Tout en lui est solidaire, et s'organise de l'intérieur. Si l'unité des organismes inférieurs, encore indifférenciés, est assez faible, par contre l'unité des mammifères, très différenciés en leurs tissus et leurs fonctions, est frappante. C'est le système nerveux qui l'assure : il est fait d'une infinité de ramifications, qui, centralisées tout le long de la moelle épinière, convergent vers le cerveau, organe central assurant partout l'unité d'action. Cette unité du système nerveux est progressive ; une fois fortement constituée, elle fournit un substratum à l'unité de la conscience. — Non seulement nous trouvons là de l'unité, mais encore de l'*identité*. Tout corps vivant fait preuve de continuité à travers ses évolutions incessantes. Sans doute nos tissus ne cessent de se renouveler

en leur « tourbillon vital », remplaçant leurs cellules mortes par des cellules vivantes : mais les organes qu'ils constituent n'en restent pas moins sensiblement identiques de l'enfance à la vieillesse, à la façon du vaisseau de Thésée, que les Athéniens conservaient par des restaurations perpétuelles, ou encore à la façon d'une maison dont on changerait successivement toutes les pierres. Ils gardent au moins une identité fonctionnelle. Ils la gardent grâce surtout au système nerveux qui, lui, a dans le corps le privilège de ne pas refaire ses cellules, les mêmes à travers toute la vie ; ce qui lui assure une identité anatomique, en plus de son identité physiologique et fonctionnelle. L'identité psychique du moi trouve donc là une base solide. — Enfin l'*activité* du moi ne cesse de correspondre à l'activité de l'organisme et de s'y appuyer, comme nous l'avons vu (p. 27 et 29) tout au long.

Explication psychologique. — L'explication physiologique, toute utile et indispensable qu'elle soit, est ici insuffisante, parce que la vie psychologique déborde la vie organique qui la conditionne ; et parce que l'unité, l'identité et l'activité du moi prennent un relief que l'on ne saurait retrouver dans un organisme à éléments physico-chimiques.

Il faut donc envisager le moi objectif pour ce qu'il est, c'est-à-dire comme l'*ensemble organisé de toutes les fonctions psychologiques*, avec tous leurs phénomènes. Un moi complet, c'est la fonction de sentir, plus la fonction d'imaginer, plus la fonction de penser, plus la fonction de parler, plus les diverses fonctions d'agir, plus toutes les tendances, etc. C'est, en outre, toutes ces fonctions s'*influençant* les unes les autres, comme le font déjà les fonctions physiologiques, et de plus, ce que ne font pas les fonctions physiologiques, s'*interpénétrant* les unes les autres. C'est enfin toutes ces fonctions *contrôlées ;* il n'y a dans le corps qu'une synergie de fait, par l'accord des fonctions ; il y a ici une *synergie de droit*, par le contrôle qu'exerce la pensée sur toutes les fonctions. C'est à cela que le moi doit son unité si originale, unité soulignée par l'attention, qui fait « donner » toute la vie psychique dans n'importe quelle fonction attentive. Et pareillement originale est son identité, qui n'est plus seulement la continuité du présent avec le passé, mais cette continuité *connue* grâce à la mémoire, qui ne cesse de réactualiser ce passé, et de l'intégrer inlassablement au présent. Enfin, nous avons assez souligné l'activité du moi,

et l'originalité de son dynamisme qui est celui de la vie psychologique.

Le moi, ainsi conçu, ne peut être que relatif à ses éléments et à leur organisation. Il est plus ou moins riche, de la richesse de ses fonctions. Il ne cesse de s'enrichir, de l'enfance à l'âge mûr, et s'appauvrit moins vite lors de la vieillesse que son organisme physique. Son unité est proportionnelle à l'énergie de son contrôle, et à l'équilibre intérieur qu'il engendre : toutes nos éducations se donnent pour idéal de perfection le développement de ce contrôle et de cet équilibre. On conçoit dès lors qu'il puisse y avoir des maladies du moi, qui ne peuvent être que des déséquilibres, par suite de quelque affaiblissement du gouvernement central.

II. — *La conscience du moi.*

Pour se contrôler, il faut que le moi se connaisse et prenne conscience de lui-même. Il le fait 1. en se connaissant comme un objet, et 2 en s'appropriant cet objet comme sien.

1. Comment le je perçoit le moi. — Avoir conscience de soi, c'est envelopper sous l'acte synthétique de la perception interne les éléments du moi, connus et appropriés. Toute synthèse et toute perception a pour centre le « je ». Si je perçois une maison, c'est grâce à mon activité perceptrice, centrée dans le « je » percevant, en qui se retrouve l'énergie actuelle de ma vie psychique rassemblée par mon attention. Si je prends conscience de cette perception, c'est par une nouvelle synthèse et par une nouvelle perception, où se reculent le « je » et la vie psychique. Ainsi toute synthèse éclaire et connaît ses données, et ne se connaît ni ne s'éclaire elle-même : c'est pourquoi la conscience du moi est toujours une conscience concrète d'états psychiques. On voit désormais pourquoi la « conscience pure » du « je » est impossible : le « je » se recule à mesure qu'il se veut surprendre (p. 102) ; il se trouve toujours dans le noyau obscur de la synthèse actuelle. Il ne peut se connaître que dans le moi, dans ce qui lui apparaît comme sien.

2. Comment le je s'approprie le moi. — Reste à déterminer dans l'objet de la conscience du moi le criterium du « mien », *le signe auquel le « je » reconnaît et s'approprie le moi.* Ce signe est celui de la vie : *le mien, c'est le vivant. Ma conscience de moi-même n'est que la conscience de ma vie ; il y a identité entre*

sentir cette vie et la sentir mienne, car je n'en sens pas d'autre. Ainsi s'explique l'ordre d'appropriation des éléments du moi.

a. Le noyau de la conscience du moi est assuré par la cénesthésie, c'est-à-dire par des sensations organiques, continues comme l'est la vie organique elle-même, dont elles ne cessent de traduire le cours ininterrompu. Ce sont des sensations *vitales* et *affectives*, et, par là même, des sensations *internes*, et enfin des sensations *subjectives*. Vital, affectif, interne, subjectif : quatre caractères qui s'impliquent les uns les autres, et qui se retrouvent aussi naturellement dans la conscience du moi qu'ils sont naturellement absents des représentations du non-moi. Grâce à eux, les sensations organiques sont toutes pénétrées des prérogatives d' « intimité, de chaleur, de présence réelle », où W. James voit le signe du mien. *Notre cénesthésie, ou conscience organique, est donc bien le centre primitif et essentiel de notre personnalité* (Ribot). A son maximum d'intensité correspond le maximum de la conscience de la vie et de la conscience du moi.

b. Par là s'explique que nos sensations externes, nos représentations et nos idées constituent, comme nous l'avons vu, la couche la plus extérieure du moi et nous soient à demi étrangères. C'est qu'il y a à distinguer, en effet, en elles *ce qu'elles sont* et *ce qu'elles représentent* ou signifient ; elles représentent des objets, et elles sont des actes vitaux. Selon que l'attention se porte sur leurs objets ou sur elles-mêmes, elle est ainsi amenée soit à les repousser, soit à les adopter : *la représentation tend à « objectiver »*, et la *sensibilité* à « *subjectiver* ». Supposez un acte de connaissance qui ne s'enveloppe d'aucune, ou de presque aucune tonalité vitale et affective, il courra risque de n'être pas reconnu comme mien. C'est au moins le cas de nos connaissances abstraites : aussi sommes-nous portés à objectiver, et à regarder comme étranger, le monde de nos idées, qui n'existent cependant pas hors de nous.

c. Enfin l'on voit comment le « je » présent s'approprie le moi passé ; il se l'approprie exactement comme il s'approprie le moi présent : car il le reconnaît aux mêmes signes d'intimité, de chaleur et de présence réelle. Le *revécu* est encore du *vécu* ; il s'enveloppe de la même tonalité affective, et par là donne le sentiment de « cela c'est encore et toujours moi ». Faute d'être perçus avec ce signe subjectif, les souvenirs ne seront plus que des images objectives, et la mémoire qu'une imagination sèche d'objets étrangers (p. 265).

La conscience d'identité est donc bien avant tout une conscience d'identité affective, cénesthésique et vitale.

Evidemment la conscience du moi, ainsi ramenée à une fonction de synthèse s'exerçant sur des données affectives, ne peut être que relative à l'intensité et de cette synthèse et de ces

données. Leur apparition règlera son apparition, leur puissance mesurera sa puissance, leur fléchissement déterminera son fléchissement. De là l'évolution de la conscience du moi, et ses maladies.

III. — *Evolution de la conscience du moi.*

1. La distinction du moi et du non-moi n'est pas primitive. — Le sens commun, qui ignore tout du développement et du mécanisme de nos connaissances, croit facilement que la conscience du moi est primitive et absolue, que le moi se perçoit parce qu'il est, et comme il est, d'emblée, et en s'opposant comme un bloc au non-moi. C'est le sens commun qui inspira à Descartes et à Maine de Biran leurs doctrines de la perception immédiate du moi comme âme-substance opposée à la substance-matière. En réalité, la différenciation de l'interne et de l'externe n'est ni primitive ni absolue. Il n'apparaît même pas que le moi soit perçu le premier, en sorte qu'il n'aurait qu'à repousser et à extérioriser le non-moi. Au contraire les faits paraissent montrer que l'expérience primitive ne comporte pas la distinction de l'interne et de l'externe ; que, de plus, elle tend à nous répandre dans les choses avant de nous recroqueviller sur nous-mêmes; qu'elle n'opère enfin ce recroquevillement que tardivement, lentement, et comme à contre-cœur. *Ainsi la distinction du moi et du non-moi se ferait, non par une extériorisation spontanée du non-moi, mais par une intériorisation progressive du moi, après une période d'indifférenciation primitive.*

2. **Première phase : L'indifférenciation.** — On a pu dire que la première conscience du nouveau-né est *sporadique*, c'est-à-dire que les sensations et les réflexes s'y déclanchent sans se centraliser, ou en se centralisant dans des centres encore incoordonnés, qui agissent chacun pour son propre compte. C'est ainsi que Préyer a parlé de *moi spinal*, de *moi cérébral*, même de *moi sensoriels*, distincts au début de la vie humaine. On se figure facilement ainsi la vie psychique des animaux inférieurs à système nerveux diffus. — A tout le moins peut-on parler pour le nouveau-né de conscience *chaotique*, tout s'y trouvant dans la confusion d'un courant de conscience confus et inorganisé, dont le phénomène d'attention dispersée nous fournit une idée approchée. Car le développement cérébral nécessaire à un acte d'attention et de perception nette n'est pas encore atteint ; l'enfant ne peut pas encore connaître au plein sens du mot ; *il est ce qu'il reflète* comme un miroir, au sens où Condillac dit qu'il « est la lumière qu'il voit ». Il est d'abord ses sensations internes, les premières dans l'ordre historique : sensations vitales de bien-être, de malaise, etc., liées aux fonctions organiques. Puis il est ses sensations

externes de couleurs, de sons, de résistances, etc. Encore est-ce nous qui faisons pour lui cette distinction de l'interne et de l'externe.

Sa première activité paraît porter sur le monde extérieur qu'il lui faut premièrement connaître pour s'y adapter. Elle se manifeste par des actes d'attention sensorielle. Il montre vite du goût pour la lumière ; puis pour les objets, qu'il voit d'abord sans accommoder, et qu'il regarde enfin en accommodant, vers la troisième semaine. De même, les sensations passives du toucher font progressivement place à ses sensations actives de palpation plus ou moins gauches, etc. Peu à peu s'ébauchent les processus de sensations, de perceptions, de souvenirs, d'associations, etc. qui ne finiront plus qu'avec la vie, et qui commencent à lui constituer son univers expérimental. Ainsi va-t-il de la perception indifférenciée d'un *continuum* coloré, étendu, résistant, aux notions de plus en plus précises d'objets distincts. C'est parallèlement à ce travail que se fait la distinction du moi et du non-moi. Le moi est, lui aussi, dégagé du continuum primitif, grâce à un mécanisme d'intériorisations successives, dont la première détermine le moi physique, en tant que séparé du reste de l'univers, et la seconde le moi psychologique, en tant que séparé du corps.

3. **Deuxième phase : L'intériorisation du moi physique.** — La conscience est amenée à se tailler, dans l'ensemble de ses données sensorielles, un monde subjectif dont son corps est la limite. Elle le fait en déterminant ses frontières par la vue et le toucher, et en situant en deçà de ces frontières toutes ses sensations affectives et cénesthésiques, qui sont dorénavant des sensations internes. Ainsi le corps est successivement pour l'enfant : 1. *L'objet à la limite duquel il cesse de sentir.* L'en dedans est le moi ; l'en dehors, le non-moi. 2. *La réalité qu'il perçoit continuellement du dedans*, même les yeux et les sens fermés ; le monde extérieur n'étant perçu que par intermittence. 3. *L'objet qu'il meut à volonté*, et qui réalise ses fantaisies de gesticulations, le monde extérieur étant ce qui ne se meut point, ou se meut sans qu'il y prenne part. 4. *Enfin l'objet qui le met en contact avec les autres objets*, qui agit sur eux comme ils agissent sur lui.

Mais ce critérium de l'effort et de la résistance, cher à Maine de Biran, doit intervenir assez tardivement ; la résistance peut rester longtemps une sensation passive et subjective : avant de connaître qu'il est heurté à ses frontières, l'enfant doit les connaître. Il n'est rien qu'il ne fasse pour les explorer dès qu'il les a découvertes. Il se regarde et s'expérimente du toucher, palpant ses pieds, ses mains, etc. ; il paraît, en particulier, curieux des sensations de double contact qu'il trouve à ces essais. Enfin il élabore avec application cette connaissance à la fois tactile,

visuelle et cénesthésique de son corps que nous aurons à reprendre (p. 295).

4. **Troisième phase : L'intériorisation du moi psychologique.** — Cette première distinction du moi physique et du non-moi est l'œuvre d'une activité spontanée que rien n'autorise à refuser aux animaux. Elle est suivie, à assez longue distance, de la distinction du moi physique et du moi psychologique, qu'il faut cette fois refuser aux animaux ; car elle est le fait de la réflexion. Une intériorisation nouvelle fait donc que l'enfant se retire, pour ainsi dire, au plus intime de son corps (où ? il ne le sait), pour de là aliéner ce corps et le restituer au monde extérieur. Cet effort lui est peu naturel d'abord. Longtemps il vit sa vie psychologique de pair avec sa vie physiologique, centralisant les deux dans un moi indistinct. Il croit qu'on voit ses pensées, comme l'on voit son visage ou ses membres. Mais enfin, quelque expérience de duplicité, passive ou active, l'instruit un jour de la possibilité de cacher ses pensées et ses sentiments, lui révèle le sanctuaire de la vie intérieure inviolable. Il prend bien vite l'habitude de s'y retirer à l'abri du monde extérieur et des indiscrets, pour y sentir et y penser en toute liberté, et y vivre à part soi sa vie personnelle. Il a senti son âme comme distincte de son corps. Le langage de ceux qui l'entourent, peu à peu compris et réalisé, l'aide à se faire quelque conception de cette âme, conception de sauvage ou de civilisé, de simple ou de cultivé, conception sociale, morale ou religieuse, etc. ; toutes peuvent varier, au moins ne sera-t-il jamais sans en avoir une.

Article III. — *Pathologie du moi.*

Il y a évidemment lieu de distinguer théoriquement les maladies du moi des maladies de la conscience du moi. Pratiquement les unes ne vont guère sans les autres. Il est bien difficile en effet que le moi se désagrège sans que soit altérée la conscience qu'on en a ; et il est bien difficile aussi que la conscience du moi ait des accrocs sans quelque désordre s'étendant au moi lui-même. Cependant les maladies mentales se caractérisent assez bien par l'un ou par l'autre de ces deux genres d'anomalies, plus particulièrement accentué. C'est ainsi que la neurasthénie et la psychasthénie sont plutôt des maladies de la conscience du moi, et l'hystérie une maladie du moi proprement dit.

§ 1. — Les maladies de la conscience du moi

Cette conscience peut pécher par excès et par défaut.

Par excès. — Il n'est guère de neurasthénique chez lequel le sentiment du moi ne s'exalte jusqu'à en devenir une obsession fort désagréable. Il se sent tellement réel, qu'il en vient à ne

plus percevoir le monde extérieur qu'à travers un voile, et comme dans un rêve. *L'hypertrophie du moi* des romantiques a souvent eu quelque chose de cette morbidité neurasthénique. — Ce phénomène tient évidemment à une exaltation de la cénesthésie et de la sensibilité affective.

Par défaut. — Le progrès de la maladie peut mener du sentiment de l'irréalité du monde extérieur à celui de l'irréalité du moi lui-même, dont c'est le tour d'apparaître comme plus ou moins inexistant ou étranger.

1. De là le phénomène curieux de ***dépersonnalisation***. Les malades cessent de se reconnaître soit dans leur corps, ou dans une partie de leur corps, soit dans leurs souvenirs. Leur moi s'appauvrit de ces éléments, qui cessent d'être appropriés, et se fait à lui-même l'effet d'une ombre, d'un fantôme vide et indifférent ; il se perçoit « tout autre » et souffre de mille sensations d'étrangeté. — En plus des troubles de la cénesthésie, de plus en plus accentués, on voit apparaître ici la diminution du pouvoir de synthèse. Le seuil de la conscience a des dénivellations ; bien des phénomènes cessent d'être perçus, ou ne le sont plus que par intermittence, ce qui désorganise leur appropriation. Car les limites de la conscience du moi ne peuvent être que les limites de son pouvoir de synthèse.

2. Les démences offrent en outre des cas d'*aliénation* plus ou moins totale. Tel fou refuse définitivement de reconnaître comme sien son corps, ses actes, ses paroles, et peut perdre jusqu'au souvenir de son existence passée, etc. — Cette méconnaissance tient à quelque trouble de la cénesthésie et de la mémoire. Ce qui est aliéné est ce qui n'est plus senti comme « mien », et particulièrement ce qui est oublié. L'amnésie joue ici un grand rôle.

3. Enfin la méconnaissance du moi peut se doubler d'une fausse reconnaissance, comme il arrive dans le cas de *substitution* d'un moi nouveau à un moi ancien, dans les erreurs de personnalité des fous qui se croient pape, empereur, Dieu, milliardaire, etc. — Alors il y a, ou brusque apparition d'une nouvelle cénesthésie, ou amnésie totale, ou enfin action toute puissante d'une idée délirante, qui accapare et se soumet toute la vie psychologique, s'agrège tout ce qui la nourrit, méconnaît et rejette le reste. Ainsi peu à peu nous arrivons à de véritables maladies du moi ; car visiblement la conscience du moi est altérée ici parce que le moi l'est le premier.

§ 2. — Les maladies du moi

C'est dans l'hystérie qu'apparaissent les plus nettement caractérisées, les *dédoublements* successifs ou simultanés de la personnalité.

1. Dans les **dédoublements successifs**, on a le phénomène dit des *personnalités alternantes*. Tels les cas de Félida, observée par Azam; de Mary Reynolds, observée par Mac Nish; de Léonie, observée par P. Janet, etc. Ces sujets vivent successiment deux existences qui ne s'interpénètrent point; ils passent alternativement d' « états premiers » à des « états seconds » constitués par des expériences personnelles et des mémoires personnelles. Le même individu a deux moi, inégalement intelligents et à caractères distincts : l'un sera très doux, l'autre irascible ; l'un sera une couturière, l'autre une grande dame, etc. Ces deux moi peuvent s'ignorer, ou l'un connaître l'autre et le haïr, etc. — L'hypnotisme tend à créer aussi presque normalement dans ses sujets, à force de multiplier les états seconds de transe, deux personnalités, une personnalité de sommeil à côté de la personnalité de veille, chacune plus ou moins impénétrable à l'autre. C'est ce qui constitue le danger de l'hypnotisme, qui est comme une hystérie provoquée. Dans tous ces cas, l'on a des *maladies de l'identité du moi*.

2. Par contre, les **dédoublements simultanés** sont des *maladies de l'unité du moi*. Le malade peut présenter deux, ou même plusieurs moi, vivant côte à côte, s'ignorant ou se connaissant. Des hystériques se croient doubles, et attribuent une partie de leurs cris, de leur bavardage, et de leurs actions à l' « autre ». Des fous se souflètent, pour punir ce mauvais colocataire. Miss Beauchamp, observée par Morton Prince, possède jusqu'à quatre ou cinq personnalités, faisant à l'occasion assez mauvais ménage. On ramène généralement la *mediumnité* à une cohabitation plus ou moins temporaire de deux moi, le moi second étant « l'esprit » qui profère des messages, les écrit par écriture automatique, etc.

3. On explique souvent des phénomènes aussi déconcertants par des troubles nerveux, par des désagrégations fonctionnelles des centres, etc. L'on a raison. Mais cela sert de peu. Car, en l'état actuel de la science, l'on ignore à peu près tout de ces phénomènes physiologiques anormaux, causes certaines, mais

inconnues, des maladies du moi. C'est pourquoi les psychiâtres ne sont guère encore que des psychologues.

C'est donc toujours à la psychologie qu'il revient de nous éclairer ici. Elle le fait en nous montrant que l'unité du moi, faite de la synergie et du contrôle des fonctions, ne peut que baisser avec cette synergie et ce contrôle : les dédoublements ne sont que de l'anarchie substituée à la monarchie du moi normal, des gouvernements provisoires à la place ou à côté du gouvernement normal. Ils se conçoivent par ce que nous avons dit des désagrégations de la vie psychique (p. 117) et de la dissociation des consciences supraliminale et subliminale. Celle-ci, qui est encore une conscience, continue à fonctionner pour son propre compte, à s'organiser, et doit donc apparaître comme un moi, à l'instar de la première, dont elle est une « coconscience » (Morton Prince). Disposant du même organisme et des mêmes fonctions psychiques, elle a tout ce qu'il faut pour cela. Ajoutez enfin les troubles de la cénesthésie et de la mémoire : car les personnalités alternantes impliquent des cénesthésies et des mémoires alternantes.

§ 3. — Le normal et l'anormal

Ainsi la pathologie du moi cesse d'être un mystère dès qu'on a compris la psychologie du moi et de la conscience du moi. De part et d'autre, le normal et l'anormal s'expliquent par l'appel aux mêmes fonctions de contrôle, de synthèse, de cénesthésie et de mémoire. Pour peu qu'on envisage ces fonctions comme susceptibles de fonctionnements plus ou moins bons, on voit qu'elles expliquent la santé et la maladie, le normal et l'anormal.

D'ailleurs, il n'est pas un des phénomènes morbides ci-dessus mentionnés dont un homme sain ne trouve en lui des ébauches, et souvent même assez vives, à l'occasion de quelque crise passagère. Ainsi nous sommes tous exposés à constater en nous de l'*hypertrophie du moi*, pour peu que nous soyons malades, ou simplement par trop égoïstes ou passionnés. Dans quelque état de fatigue intense, nous pouvons éprouver le phénomène de *dépersonnalisation*. Nous *aliénons* normalement tout l'oublié et tout l'inconscient : la sensation du doigt mort peut nous aider à comprendre les pauvres fous qui croient morts leurs membres et tout leur corps ; il est même heureux alors que nous sachions corriger les lacunes de notre cénesthésie et de notre mémoire par l'appel au témoignage de nos sens externes, ou par la foi aux témoignages des gens avec qui nous vivons. Il y a de véritables *substitutions* d'un moi nouveau à un moi ancien dans les conversions subites, ou dans les transformations brusques que déterminent la puberté ou des maladies comme la fièvre typhoïde, par exemple. Qui se reconnaît exactement dans l'enfant qu'on lui assure qu'il a été ? Nous vivons fréquemment un véritable *dédoublement successif* en passant tous les jours de la veille au sommeil, les idées

du matin rejoignant souvent celles du soir, et les souvenirs du dernier rêve réapparaissant quand on s'endort. Enfin, il n'est pas jusqu'au *dédoublement simultané* dont on ne retrouve l'esquisse dans la cohabitation en nous de nos multiples moi empiriques, sociaux et autres, et dans leurs luttes, parfois si pénibles. « Je sens deux hommes en moi », disait saint Paul. Notre polypsychisme peut même nous en faire sentir bien davantage.

LIVRE III

L'INTELLIGENCE OU LA VIE COGNITIVE

I. **Multiplicité des connaissances**. — *Par intelligence*, au sens large du mot, *on entend l'ensemble des fonctions de connaissance.* Dire ce que c'est qu'une connaissance est impossible ; car on ne définit une idée qu'en la rattachant à d'autres idées plus simples, et l'idée de connaissance est ce que nous avons de plus simple ici ; on ne saurait la décomposer. Ce n'est pas la définir que de marquer qu'elle suppose un rapport entre un sujet et un objet ; ou encore qu'elle est une assimilation de celui-ci par celui-là. C'est là dégager seulement ses conditions ou ses effets, non sa nature. Partons donc de ce fait ultime que « nous connaissons ».

Nos connaissances se diversifient à l'infini. Nous connaissons le monde extérieur et le monde intérieur, les choses, les rapports, les idées, les sciences, l'histoire, etc. Toutes ces connaissances s'accumulent et se succèdent en nous à chaque instant avec une rapidité inouïe, et ne cessent pour ainsi dire de foisonner dans la conscience. Au cours d'une promenade avec un ami, j'ai le temps en dix secondes de voir le paysage, d'entendre cent bruits divers, d'échanger des paroles, d'évoquer des souvenirs, d'associer des images, d'éprouver des impressions, d'émettre ou d'essayer des idées, des jugements, des raisonnements, d'affirmer, de nier, de douter, etc., etc. Le premier travail de la psychologie doit donc être ici de démêler l'entremêlement de ces connaissances, d'identifier leurs fonctions et de les classer selon une nomenclature ferme. Ainsi achèvera-t-elle, en ce domaine spécial, l'œuvre nécessaire de la constitution d'un objet scientifique (p. 18).

II. **Leur nomenclature**. — La nomenclature actuellement reçue range nos connaissances selon un ordre qui est approxi-

mativement à la fois l'ordre de leur apparition, soit dans la série animale, soit dans une conscience humaine donnée, et l'ordre de leur évolution progressive du concret à l'abstrait. D'où la distinction classique des *fonctions d'acquisition* et des *fonctions d'élaboration*.

1. *Les fonctions d'acquisition* sont celles qui nous mettent directement en rapports avec les deux mondes, extérieur et intérieur, et qui nous font prendre possession de leurs données immédiates. Ces données sont *a*) les *sensations*, tant *externes* qu'*internes*, *b*) y compris celles d'*étendue* et de *durée*, et *c*) les résidus de sensations, les *images*. Nous n'avons encore là que de l'expérience brute.

2. Les *fonctions d'élaboration* sont celles qui organisent et travaillent comme une matière cette expérience brute. On y distingue, en suivant toujours le même ordre progressif :

a) Les *opérations sensitives*, dites ainsi parce qu'elles se tiennent encore très près des sens, dont elles élaborent les données en représentations concrètes. Ce sont : l'*association*, ou fonction de liaison des sensations et des images ; l'*imagination* ou fonction de leurs transformations ; la *mémoire*, ou fonction de leur rappel et de leur reconnaissance comme expériences passées ; la *perception*, ou fonction de leur adaptation à la connaissance d'objets réels. — Toutes ces diverses opérations sensitives se retrouvent tout aussi bien, quoiqu'avec des différences notables, chez les animaux que chez l'homme.

b) Les *opérations spécifiquement intellectuelles*, qui sont proprement humaines, et dont l'ensemble constitue la pensée abstraite. Ce sont particulièrement : la *conception* ou fonction de la formation et de la compréhension des idées ; le *jugement*, ou fonction de la liaison des idées ; le *raisonnement*, ou fonction de la liaison des jugements ; la *croyance*, ou fonction d'acceptation des idées, des jugements et des raisonnements comme vrais et objectifs; le *langage*, ou fonction d'expression de la pensée. Toutes les diverses opérations intellectuelles apparaissent enfin sous la domination de la *raison*, ou fonction des « principes directeurs de la connaissance ».

Cette nomenclature nous dicte la distribution des chapitres suivants.

CHAPITRE IX

DE LA SENSATION EN GÉNÉRAL

On définit généralement la sensation l'*état de conscience consécutif à la modification d'un organe sensoriel.* Nous allons 1. faire une analyse sommaire de ce phénomène ; puis déterminer d'un peu plus près : 2. ses conditions physiques, 3. ses conditions physiologiques, et enfin 4. sa nature psychologique.

Article I. — *Analyse sommaire.*

Les sensations ne naissent pas spontanément dans la conscience, comme paraissent le faire, par exemple, les souvenirs. Elles y sont la conséquence de deux sortes d'antécédents, l'un physique et l'autre physiologique. D'où trois phases dans l'histoire d'une sensation.

I. L'excitation. — Pour que je voie des couleurs, il faut que des vibrations éthérées viennent du dehors ébranler ma rétine ; pour que j'entende des sons, il faut que des vibrations aériennes viennent du dehors ébranler mes cellules de Corti, etc. Bref, *à un organe en repos correspond le zéro de sensation ; et toute sensation positive suppose un organe modifié par quelque excitant.* — Cette loi ne se vérifie pas seulement pour les sensations externes, mais encore, et tout aussi nécessairement, pour les sensations internes. La moindre sensation de plaisir, de vertige, de malaise, de douleur, etc. suppose quelque part dans le corps des terminaisons nerveuses mises en branle par quelque excitation physique ou chimique. D'où la distinction d'*excitations externes*, issues du monde extérieur, et d'*excitations internes*, provenant du corps lui-même

II. L'impression nerveuse. — L'excitation, quelle qu'elle soit, détermine un processus nerveux que la physiologie considère successivement : *a*) dans l'*organe périphérique* récepteur, où il

se déclanche (par exemple dans la rétine) ; puis *b*) dans le ***nerf conducteur***, le long duquel il chemine sous la forme de courant ou d'influx nerveux (par exemple dans le nerf optique); puis enfin *c*) dans le *centre cérébral*, où il vient subir sa dernière élaboration (par exemple dans les centres optiques). C'est à ce moment que va naître la sensation. Car elle n'est pas encore née : on n'en trouverait pas la moindre trace dans le cerveau ; le processus nerveux reste un processus nerveux jusqu'à la fin de son évolution.

III. La sensation. — C'est donc l'*état de conscience proprement dit*. Son originalité éclate d'emblée. Bien qu'il soit déterminé par ses antécédents, il leur apparaît immédiatement hétérogène et irréductible ; il semble surgir à l'appel d'une baguette de fée. Il est déjà difficile d'assigner une ressemblance intelligible entre le phénomène physique de l'excitation, choc ou vibration, et le processus nerveux qui lui fait suite ; mais il est totalement impossible de concevoir une ressemblance quelconque entre ces phénomènes et un son, une couleur, une odeur. Empiriquement donc, on ne peut qu'accepter la sensation comme elle se présente, c'est-à-dire comme ***une création de la vie psychologique***.

Toute sensation révèle a l'analyse quelques aspects qu'il importe de relever.

1. Premièrement on y discerne l'intervention efficace des trois facultés, ce qui a fait parler des trois éléments représentatif, affectif et actif de la sensation. *a*. L'*élément représentatif* est constitué par la « qualité sensible » elle-même, par le *proprium quid* qui est objet de connaissance : couleur, son, odeur, etc., et qui nous sert à distinguer une qualité d'une autre qualité, une odeur d'un son, une odeur de rose d'une odeur d'œillet, etc. *b*. *L'élément affectif* est le sentiment de plaisir ou de douleur qui accompagne la connaissance de la qualité, et la pénètre d'une sorte d'atmosphère émotionnelle : une odeur d'œillet est plus ou moins agréable ou désagréable à sentir. *c*. *L'élément actif* est la réaction qui prolonge la sensation par quelque mouvement organique ; l'odeur d'œillet, une fois sentie, incite à la respirer de nouveau, à se saisir de la fleur ; elle déclanche les processus d'attention et leurs accommodations sensorielles, etc.

2. Deuxièmement il y a lieu de distinguer dans l'élément représentatif, qui est l'essentiel de la sensation, l'*acte de connais-*

sance et la *qualité connue* ; plus précisément, la fonction et son objet. Dans une sensation de bleu, par exemple, il y a le bleu que je connais, et la connaissance que je prends de ce bleu. Un dictionnaire psychologique bien fait ne manquerait pas d'avoir des substantifs distincts pour ces deux choses et de les exprimer séparément. C'est ainsi que les Grecs séparaient l'*aisthésis* de l'*aisthéton*, etc., et que le latin si précis de la scolastique opposait au moyen âge la *sensatio* aux *sensata*, la *visio* aux *visa*, l'*auditio* aux *audita*, etc. Nous avons vu que les langages modernes se prêtent mal à la notation de ces nuances capitales, et que l'on dit indifféremment que l'on a une sensation de bleu et que le bleu est une sensation ; un seul et même mot servant à désigner amphibologiquement la fonction et son objet (p. 17).

3. Troisièmement il faut distinguer enfin dans la qualité sensible elle-même sa *nature spécifique* et son *intensité*. Une couleur, un son, une odeur, etc., en plus de leur qualité même, présentent des degrés variables de vivacité et de force dans cette qualité ; c'est cela qui leur constitue un coefficient quantitatif d'intensité (p. 53).

Il nous faut maintenant revenir sur nos pas et considérer d'un peu plus près chacune des trois phases physique, physiologique et psychologique de la sensation.

Article II. — *L'excitation.*

Les principaux problèmes à poser sont ceux *a*) de la *nature des excitants*, *b*) de la *nature de l'excitation*, et enfin *c*) des *rapports de l'excitation et de la sensation*. Les deux premiers ne relevant pas directement de la psychologie, quelques mots suffiront ici.

I. **Nature des excitants**. — Ce problème revient à la physique et la chimie. Qu'il s'agisse d'excitations externes ou d'excitations internes, ce sont toujours des corps qui les déterminent, et c'est à la physique et à la chimie à définir la nature de ces corps. On sait qu'elles les réduisent en dernier lieu à des agrégats de molécules et d'atomes. Ainsi constitués ils agissent sur nos organes sensoriels, soit par contact de leurs masses (toucher), soit par dilution de leurs éléments (goût), soit par émission d'effluves et de particules (odorat), soit enfin par communication de mouvements transmis à travers un milieu vibratoire (ouïe, vue, sens thermique).

Beaucoup d'émissions et de vibrations sont sans doute perdues pour nous, faute d'organes appropriés pour les recueillir. L'oreille ne se

montre sensible qu'aux vibrations aériennes allant de 12 à 37.000 à la seconde (ce dernier chiffre correspondant au cri de la chauve-souris, que beaucoup n'entendent pas). L'œil ne perçoit ni les rayons infra-rouges, ni les rayons ultra-violets, dont la physique établit l'existence aux limites inférieure et supérieure de la gamme des couleurs spectrales. Le sens thermique, enfin, est très limité dans sa sensibilité aux vibrations moléculaires qui lui donnent les perceptions du chaud et du froid : l'extrême chaud et l'extrême froid subjectifs ne montent pas très haut et ne descendent pas très bas sur l'échelle des températures objectives. Ainsi les gammes de nos sensations sont assez limitées et ne se rejoignent point. Réunies, elles constituent une série discontinue, dont les hiatus correspondent mal à ce que nous savons par ailleurs de la continuité de la nature. En particulier nous n'avons point d'organes pour percevoir directement les phénomènes électriques, les rayons X, etc., qui ne nous deviennent perceptibles qu'indirectement, grâce à la ruse des physiciens les amenant à impressionner nos sens ordinaires et à nous donner des sensations lumineuses, musculaires, etc. On conçoit déjà par là la possibilité de sens autres, ou plus riches, que les nôtres.

II. **Nature de l'excitation.** — Elle varie selon les excitants et selon les organes. Wundt a cru pouvoir dire qu'elle est mécanique (toucher, ouïe, vue) ou chimique (goût et odorat), ce qui lui fait parler de « sens mécaniques » et de « sens chimiques ». On tend actuellement de plus en plus à dépasser cette distinction, et à ramener le dernier effet de l'excitation à une désintégration chimique des cellules sensorielles terminales.

Quelle que soit la nature objective de l'excitation, ce qu'il nous importe de marquer ici, c'est qu'elle n'est qu'une excitation, c'est-à-dire qu'elle met en jeu des énergies qui la dépassent. Quand il y a causalité, il y a égalité de l'action et de la réaction, égalité de l'antécédent et du conséquent. Au contraire, quand il n'y a qu'excitation, il y a inégalité de ces termes, la réaction est plus forte que l'action, et le conséquent que l'antécédent. C'est ce qui a lieu ici, l'excitation sensorielle ne faisant que déclancher les forces physiologiques et psychologiques de la sensibilité. Nous trouvons donc une application de la « loi d'énergie croissante » (p. 46). C'est pourquoi la sensation ne peut être considérée comme le simple effet de son excitation, et pourquoi encore leurs rapports ne seront jamais ceux d'un pur antécédent et d'un pur conséquent, comme il arrive dans le monde mécanique, où celui-ci est fait de la même énergie que celui-là. L'importance des facteurs internes apparaît souveraine : la sensation est un acte vital que le facteur externe de son excitation ne suffit pas à expliquer.

III. **Excitation et sensation.** — Le troisième problème est par excellence celui de la psycho-physique, dont nous allons rapidement mentionner les principaux résultats.

§ 1. — Les différents seuils et la sensibilité différentielle

Les seuils. — Pour déterminer une sensation, l'excitation doit réaliser deux conditions. Il faut premièrement que l'exci-

tant soit d'une nature appropriée : pas de vision sans vibrations éthérées. Il faut deuxièmement que l'excitation soit d'une intensité suffisante : des vibrations éthérées trop faibles ne seront pas perçues. La perceptibilité de l'excitation se définit donc par son coefficient d'intensité, que les psychophysiciens ont eu à établir dans chaque cas. Ils ont eu d'abord à préciser pour chaque sens un *minimum de perceptibilité*, qui n'est que le « minimum de conditions requises » pour l'exercice de ce sens. Il y a ainsi un *minimum visibile*, un *minimum audibile*, etc. Au-dessous, l'excitation peut décroître et garder encore une valeur positive; mais il n'y a plus de sensation. C'est pourquoi au minimum d'excitation perceptible correspond ce que Fechner appelle le « *seuil primitif de la sensation* ». — D'autre part, au-dessus du minimum, l'intensité de l'excitation peut croître et faire croître parallèlement avec elle l'intensité de la sensation, ce dont nous sommes avertis subjectivement par un *sentiment de différence* dans la sensation. De là un nouveau problème, qui est d'établir un nouveau rapport entre les accroissements de l'excitation et les accroissements de la sensation. Chaque degré d'accroissement senti constituera un seuil nouveau, un « *seuil différentiel* ». — Enfin la perceptibilité de l'excitation n'est pas indéfinie; il y a une limite où l'intensité de celle-ci peut continuer à croître tandis que l'organe cesse de s'y montrer sensible. C'est le *maximum perceptible*, auquel correspond l'*acmé*, ou l'intensité ultime, de la sensation.

Sensibilité fondamentale et sensibilité différentielle. — I. — Par suite de ces déterminations de minimums, d'accroissements et de maximums dans l'excitation, d'une part, et de seuils primitifs, de seuils différentiels et d'acmés dans la sensation, d'autre part, on est amené à établir une distinction essentielle dans la sensibilité: Il y a pour tout sens une *sensibilité fondamentale*, qui est son impressionnabilité à telle qualité d'excitant; celle de l'œil, par exemple, aux vibrations éthérées; et une *sensibilité différentielle*, qui est son impressionnabilité au quantum de cet excitant, celle de l'œil aux différentes intensités des vibrations éthérées. *C'est la sensibilité fondamentale qui rend compte de la qualité des sensations*, corrélative à la qualité des excitants. Et *c'est la sensibilité différentielle qui rend compte de l'intensité des sensations*, et de leurs divers seuils corrélatifs à l'intensité des excitations.

II. — Mais il convient d'élargir encore le concept de la sensibilité différentielle. Elle ne nous instruit pas seulement sur les différences d'intensité, qui surviennent dans une excitation donnée, mais encore sur les différences d'excitation à excitation, et plus généralement sur toutes les variations d'excitations. Il est bien remarquable, en effet, que nos sens paraissent moins sensibles aux excitations elles-mêmes qu'à leurs variations et différences. Dans son champ visuel l'œil est attiré tout de suite

par ce qui brille et se détache, et surtout par ce qui se meut : tel objet passe inaperçu qui se fait percevoir dès qu'il se déplace. Immobiles dans un bain, nous y perdons la sensation de la température de l'eau, mais pour la retrouver dès que nous remuons nos membres. Le meunier, qui s'endort au bruit de son moulin, se réveille dès que le moulin s'arrête. Les contacts prolongés deviennent insensibles ; les changements de contacts, les frottements, etc., sont immédiatement perçus. Toute douleur s'endort en durant, mais se réveille dès qu'elle varie, etc., etc. C'est en cela que consiste l'œuvre d'inconscience de l'habitude (p. 88), que nous pouvons maintenant expliquer. Nos appareils sensoriels, une fois excités, ne peuvent qu'épuiser les effets de cette excitation : ils tendent à s'équilibrer avec leur excitant; ils donnent donc une sensation qui ne peut que diminuer et glisser rapidement vers l'inconscience. C'est là une sorte de *loi d'assoupissement par excitation continue*. Cette loi d'assoupissement est combattue par une *loi de réveil par variation des excitations*, variation d'intensité, ou changement d'excitations. *La sensibilité différentielle n'est que la sensibilité aux variations*, quelles qu'elles puissent être. C'est elle qui nous donne ces multiples sentiments de différences et de rapports, qui seront plus tard l'objet principal de l'intelligence proprement dite ; car l'intelligence est avant tout discernement, perception et conception de rapports.

Pour nous en tenir au seul domaine de l'expérience sensorielle, on voit que la sensibilité différentielle nous y fait connaître : 1. les *différences d'intensité*, en plus et en moins, dans les sensations, ce qui fournira sa première base à notre idée de quantité ; 2. les *différences de qualités à qualités*, fondement de notre idée de multiplicité ; 3. les *différences de grandeur, de formes et de positions* des objets, principe de notre idée d'espace ; 4. les *différences de succession* des sensations, principe de notre idée de temps ; 5. les *différences conjuguées des positions et des successions*, principe de notre idée de mouvement.

III. — On conçoit donc que l'importance de cette sensibilité ait pu être exagérée par les philosophes qui ont professé la théorie que « nous ne sentons que des différences » (Hobbes, Spencer, etc.), et que, dans l'hypothèse où rien ne changerait ni ne contrasterait avec autre chose, nous serions dans l'impossibilité d'avoir la moindre sensation. — Hypothèse à tout le moins irréalisable ; car le champ des excitations ne cesse de varier, tant celui des excitations externes, assuré par un univers perpétuellement en mouvement, que celui des excitations internes, constamment renouvelé par le flot de la vie physiologique. Mais hypothèse fausse aussi, qui tend à supprimer le rôle de la sensibilité fondamentale. Déjà Fechner faisait remarquer qu'une sensation doit exister par elle-même avant de contraster avec d'autres, et posséder sa qualité propre, antérieure à ses différences. Il faut donc maintenir la distinction de la sensibilité fondamentale et de la sensibilité différentielle. *Celle-là est notre pourvoyeuse de qualités, et celle-ci est notre pourvoyeuse de rapports*. Il n'est pas de sens qui ne soit doté, à des degrés variables, de l'une et de l'autre ; et nous verrons que bien souvent la sensibilité différentielle l'emporte de beaucoup sur la sensibilité fondamentale.

§ 2. — Seuils primitifs

I. Une première série de recherches psycho-physiques consiste donc à déterminer pour chaque sens sa limite inférieure d'exercice, son minimum d'excitation perceptible, correspondant au seuil primitif de sa sensation spécifique. — Recherches délicates ; car 1. il est difficile déjà d'assigner le zéro de sensation qui doit servir de point de départ aux expériences. C'est ainsi que nous n'avons jamais de zéro de sensation lumineuse, par suite de la présence dans l'œil de la « lumière idio-rétinienne », lumière qu'il produit lui-même, ce qui fait que la sensation de noir est encore une sensation optique. Le noir est une couleur ; les aveugles absolus ne la perçoivent pas plus que le rouge ; c'est une légende qui les fait vivre « dans des ténèbres éternelles ». Or tous nos sens étant ainsi toujours plus ou moins en exercice, leur zéro de sensation est toujours plus ou moins relatif. — 2. L'impressionnabilité des sens varie selon les gens, selon les circonstances de fatigue ou de fraîcheur, de maladie ou de santé, de plus ou moins grande délicatesse innée ou acquise des sens, d'attention ou d'inattention, etc. Les psycho-physiciens ont donc dû établir la fiction utile d'une sensibilité normale, et réduire à des moyennes les résultats de leurs longues et délicates expérimentations, faites selon des techniques et des méthodes appropriées. (Cf. les traités spéciaux.)

II. A titre d'exemple, voici les minimums perceptibles déterminés pour le seul sens du toucher avec l'*esthésiomètre* de Weber. C'est une sorte de compas, mesurant l'écartement de ses branches. Le « test » est l'écartement minimum des pointes qui, simultanément appliquées sur la peau, donnent deux sensations ; plus rapprochées, elles ne donneront plus qu'une seule sensation. Cet écartement varie de 1 à 68 millimètres, selon les régions : 1 millimètre à la pointe de la langue ; 2 à la pulpe des doigts ; 4 aux lèvres ; 7 à 11 aux doigts ; 11 à 20 au visage ; 32 au dos de la main ; 41 aux bras ; 54 à la nuque et au thorax ; 68 au milieu du dos.

§ 3. — Seuils différentiels. Loi de Weber

On pourrait supposer que la sensation, une fois déclanchée par l'excitation, continue à croître avec la même régularité qu'elle, à chaque accroissement d'intensité dans l'excitation correspondant un accroissement égal d'intensité dans la sen-

sation. Toute différence d'excitation donnerait alors le sentiment d'une différence dans la sensation. Tel est, en effet, l'avis du sens commun, facilement convaincu que deux bougies allumées éclairent deux fois plus qu'une bougie. C'est là une erreur.

Sans doute l'intensité de la sensation croît en *même temps* que l'intensité de l'excitation, et *dans le même sens* ; mais elle croît beaucoup *moins régulièrement*, et surtout *beaucoup moins vite*. Une fois arrivée à son acmé, elle cesse même de croître. *Il y a donc un retard manifeste de la sensation sur son excitation.*

Ce retard est, en outre, *progressif* : plus une excitation initiale est forte, plus doit être fort son accroissement, pour que soit donné le sentiment d'une différence dans la sensation. C'est ainsi qu'on remarque la lumière d'une bougie ajoutée à une bougie, mais non pas ajoutée à cent bougies. « L'obscure clarté qui tombe des étoiles » ne se fait pas sentir en plein jour ; cependant les étoiles brillent en même temps que le soleil. Le craquement des meubles, qui s'entend la nuit, ne s'entend pas de jour, etc., etc. Weber le premier remarqua ce retard de la sensation et en établit la loi pour les sensations de poids. Fechner, Wundt, etc., appliquèrent ses méthodes aux autres sensations. Méthodes qui se ramènent toujours à déterminer *de quelles excitations additionnelles il faut augmenter une excitation initiale pour donner le sentiment d'une différence dans la sensation.* Ce qui permet d'établir une série de *seuils différentiels* pour chaque sensation.

Prenant toujours pour type une sensibilité normale, considérée un peu en deçà du minimum et du maximum perceptibles, Weber établit sa loi que le « *rapport entre l'excitation initiale et l'excitation additionnelle est sensiblement constant pour une sensation donnée* ». Il est de 1/3 pour les sensations de pression, de température et de son, de 1/17 pour les sensations musculaires, de 1/100 pour les sensations lumineuses, etc. C'est-à-dire que pour sentir un accroissement ou une diminution dans la sensation de pression, il faudra ajouter ou enlever 1/3 du poids initial, 100 grammes s'il est de 300, 1 kilogramme s'il est de 3 kilogrammes, etc.

§ 4. — La loi psycho-physique de Fechner

La loi de Weber ne concerne que les retards de la sensation sur l'excitation, et ne mesure que l'excitation. Fechner crut pouvoir aller plus loin et mesurer la sensation elle-même, de façon à se donner deux grandeurs mathématiques, l'une fonction de l'autre. Pour cela il établit d'abord

expérimentalement pour une sensation donnée la suite de ses seuils différentiels, à partir de son seuil primitif ; puis il prend pour unités de sensation les intervalles entre deux seuils, et dit que la sensation située après le quatrième seuil, par exemple, doit être composée des quatre sensations précédentes plus une unité nouvelle. Dès lors, ayant les deux grandeurs mathématiques cherchées, il formule sa fameuse « loi psychophysique » : *la sensation croît comme le logarithme de l'excitation*. C'est-à-dire que l'excitation croissant en progression géométrique (par exemple comme dans la série 1, 2, 4, 8, 16, etc., chaque terme étant égal au produit du précédent multiplié par la raison 2), la sensation croîtra en progression arithmétique (par exemple comme dans la série 0, 1, 2, 3, 4, etc.) Par sa formule, Fechner pensait poser les bases d'une psychologie mathématique, et donc faire rentrer la psychologie dans le domaine des sciences mathématiques appliquées, où sont déjà les autres sciences de la nature.

Cette immense ambition a été déçue et devait l'être (p. 55). L'erreur fondamentale de Fechner est précisément dans ce qu'il croit sa découverte fondamentale, dans cette unité de sensation, qui est la pièce maîtresse de la théorie. Non pas qu'il pratique ici une mesure de la sensation *quant à sa qualité ;* on le lui a souvent reproché, mais bien à tort, semble-t-il. Il ne parle que de mesurer l'*intensité* de la sensation, ce qui seul lui importe en effet. Mais cela même est impossible. Cette intensité, qui est réelle, n'est pas mathématiquement mesurable, comme nous l'avons vu. Surtout elle ne l'est pas directement. Or la présomption de Fechner a été de la mesurer directement, par rapport à elle-même, d'envisager ses degrés successifs comme des grandeurs commensurables l'une par l'autre. Rien de plus arbitraire en vérité. Car les degrés antérieurs n'existent plus qu'en souvenirs quand apparaissent les degrés postérieurs. La sensation d'après le seuil 4 ne contient pas plus les sensations d'avant ce seuil que ma douleur névralgique d'aujourd'hui ne contient ma douleur névralgique d'hier. Enfin il est arbitraire encore de déclarer égales les intensités situées entre les seuils (si incertains d'ailleurs) ; car aucune vérification expérimentale de ces égalités n'est concevable ; elles sont donc purement imaginaires, et inventées pour la théorie.

La loi de Fechner n'est donc pas une loi scientifique. Telle quelle, elle est une métaphore mathématique exprimant assez heureusement la loi de Weber, c'est-à-dire, le retard de la sensation sur l'excitation, retard que figure agréablement celui de la progression arithmétique sur la progression géométrique.

Article III. — *L'impression nerveuse*.

§ 1. — Les activités physiologiques dans l'appareil sensoriel

I. D'abord dans l'organe périphérique. — Celui-ci apparaît comme l'épanouissement du nerf sensitif en une infinité de cellules terminales, qui constituent une sorte d'appareil récepteur. Ces « terminaisons sensorielles » sont préadaptées à re-

cueillir, dans la diversité des phénomènes externes ou internes, une série déterminée de mouvements, chocs, vibrations ou pressions, etc., à laquelle elles se montrent sensibles en restant insensibles à toutes les autres. Ce sont donc des organes de sélection très bien différenciés. *Leur spécialisation est fort nette* : l'œil ne perçoit que les vibrations éthérées, le sens thermique que les vibrations moléculaires, etc.

Ces organes varient d'espèce à espèce, quant à leur forme, quant à leur constitution interne, et quant à leur sensibilité. Les vibrations éthérées ne sont pas reçues de même façon par les infusoires, par les poissons, par les oiseaux, par les quadrupèdes, etc. Il y a lieu d'établir une anatomie et une physiologie comparée des organes sensoriels dans la série animale. Cette étude y découvre une différenciation et une perfection croissantes à mesure : 1. qu'on monte dans la série, 2. que croît l'importance biologique de l'organe (d'où l'excellence de la vue chez les oiseaux, de l'odorat chez les quadrupèdes, etc.), 3. que l'usage le fortifie (inversement les animaux des cavernes tendent par non-usage à devenir aveugles, etc.). L'homme, chez qui l'intelligence supplée souvent aux sens, est toujours inférieur à quelques animaux pour chaque sens (si l'on excepte l'ouïe, qu'il a excellente, à cause sans doute de l'usage de la parole); dans l'ensemble il a ce qu'il lui faut. Notons que les sauvages ont de meilleurs sens que les civilisés, et les paysans que les citadins, toujours pour des raisons d'exercice.

II. **Le nerf**. — Il est l'organe conducteur qui reçoit le courant nerveux déterminé dans l'organe périphérique et le propage jusqu'aux centres cérébraux. Ne fait-il que conduire ? Ne transforme-t-il pas l'intensité ou la qualité du courant ? Est-il vraiment, comme on le pense généralement, un conducteur indifférent ? Ces questions attendent encore une réponse définitive. — Le courant nerveux lui-même serait, selon les uns, d'ordre mécanique, une simple transmission de vibrations, selon les autres d'ordre chimique, une propagation de désintégrations. Il est plutôt lent, de 30 mètres à la seconde en moyenne chez l'homme.

III. **Les centres**. — Ils paraissent jouer le rôle principal dans la sensation, comme dans nos fonctions physiologiques.

1° D'une façon générale, tous les centres, ceux de la moelle aussi bien que ceux du cerveau, apparaissent comme des *organes de jonction* entre les nerfs sensitifs (ou afférents ou centripètes), et les nerfs moteurs (ou efférents ou centrifuges). Ils transforment les excitations en réactions, comme il se voit dans les réflexes, et déterminent la « décharge nerveuse » qui ira quelque part contracter quelque muscle ou quelque glande, déclancher un mouvement ou une sécrétion. Cette décharge nerveuse libère souvent de grandes énergies ; elle peut ressembler à une véritable explo-

sion, comme on le remarque dans le réflexe du tressaillement, où il y a une telle disproportion entre l'excitation et la réaction. — Ce rôle purement physiologique est celui des *centres de la nutrition, de la circulation,* localisés dans le bulbe, notre plus vieux cerveau, qui préside à notre vie végétative ; c'est aussi celui des *centres moteurs*, localisés tant dans la moelle que dans le cerveau (cf. les traités de physiologie).

2° Les *centres sensoriels* jouent le rôle psycho-physiologique d'*élaborateurs de la sensation*, ou plutôt du phénomène cérébral qui lui correspond et qui s'intercale entre l'excitation et la réaction. Ces centres sont également bien localisés, on les trouve dans le cerveau moyen, dans la « zone sensitivo-motrice » : le centre de la vision dans les lobes occipitaux, le centre de l'audition dans les circonvolutions supérieures du lobe temporal, les centres du goût et de l'odorat dans la circonvolution de l'hippocampe, etc. — D'après la théorie généralement admise, le rôle des centres sensoriels serait prépondérant dans la sensation ; encore faut-il noter qu'on ne sait rien de bien définitif sur le détail de leur fonctionnement, sur la part qu'y prennent les cellules et les fibres, la substance grise et la substance blanche, etc.

3° Pour rassembler ici tout ce qui concerne la physiologie cérébrale de nos fonctions intellectuelles, il nous faut dire un mot des *centres d'idéation*. Le phénomène cérébral de la sensation doit être assez simple, si on le compare aux phénomènes cérébraux des opérations intellectuelles qui élaborent les sensations. Le temps entre l'excitation et la réaction se prolonge encore, tandis que se déroulent les processus si compliqués de l'association, de la mémoire, de la réflexion, de la pensée, enfin de toutes nos opérations intellectuelles. Les psychophysiologistes, par l'hypothèse des centres d'idéation, ont pensé pouvoir assigner à chacune de ces opérations son lieu de fonctionnement organique. Mais les localisations des diverses fonctions du langage, les premières qu'on ait cru pouvoir établir en cet ordre, sont aujourd'hui plus que discutées. Si bien que toute localisation, et même jusqu'à l'existence, de centres d'idéation, reste problématique. On ne saurait guère dépasser l'affirmation que les conditions physiologiques de toute fonction intellectuelle sont à chercher dans les hémisphères, c'est-à-dire qu'il faut un cerveau pour penser. De là les rapports empiriques certains, mais imprécis, que nous avons constatés entre le développement de la conscience et celui du cerveau. La physiologie de la pensée proprement dite est encore inexistante.

§ 2. — La « spécificité des appareils sensoriels »

I. *Exposé.* — Elle fut découverte au commencement du XIXe siècle par Müller. Il y a « spécificité » de ce fait que ce sont les nerfs sensoriels, pris dans leur ensemble, qui déterminent et « spécifient » la qualité sensible perçue. De quelque façon qu'un nerf soit ébranlé, il donnera une sensation qui sera toujours de même « espèce » : le nerf optique, des sensations lumineuses et colorées ; le nerf acoustique, des sons, etc.

D'où : 1. si l'on applique à un seul et même appareil sensoriel des excitants de natures diverses, la qualité sentie restera tou-

jours de même espèce. Par exemple, que l'on excite le nerf optique, soit en faisant tomber des vibrations éthérées sur la rétine, soit en sectionnant le nerf, soit en l'électrisant, soit en faisant prendre au sujet de la belladone, soit en pressant le globe oculaire etc., il y aura toujours sensation de lumière et de couleurs. Un coup de poing sur l'œil suffit à « faire voir 36.000 chandelles ». — 2. Si l'on applique un seul et même excitant à différents appareils sensoriels, chacun d'eux réagira en donnant sa sensation spécifique. Par exemple, l'électrisation du nerf optique est perçue comme éblouissement ; celle du nerf acoustique, comme sonorité ; celle du nerf gustatif, comme saveur, etc.

Quant à dire si la spécificité tient à l'organe récepteur, ou au nerf conducteur, ou au centre, ou enfin à tous ces éléments à la fois, c'est ce qui n'est pas absolument déterminé. Helmholtz pense, conformément à la théorie de l'indifférence des nerfs conducteurs, que l'activité essentielle revient au centre ; que l'on doit donc avoir une sensation visuelle dès que les centres optiques fonctionnent, quelle que soit l'excitation qui détermine le jeu de ces centres. D'où cette hypothèse paradoxale : si l'on pouvait coudre le nerf optique au centre auditif, l'on entendrait des couleurs ; et si pareillement l'on cousait le nerf auditif au centre optique, l'on verrait des sons, etc.

II. *Critique.* — Cette doctrine a été contestée, en particulier par Lotze et par M. Bergson. Elle méritait de l'être, à cause de la saveur idéaliste que lui a donnée Helmholtz. Son interprétation des faits, tendant à établir que la qualité sentie tient *exclusivement* aux processus centraux, implique l'indifférence et l'inactivité, non seulement du nerf conducteur, mais encore de l'organe périphérique, et, qui pis est, de l'excitant lui-même. Celui-ci ne serait plus qu'un excitant au sens exclusif du mot, un simple déclencheur d'une activité, au travail et aux résultats de laquelle il resterait étranger. L'image perçue serait donc purement cérébrale, quant à sa nature, et quant à sa première localisation. (Nous examinerons ce point plus tard, p. 289. Ainsi l'idéalisme, faisant de la conscience le créateur de l'univers, aurait une base scientifique. — Mais la science proteste tout de suite là contre. Si l'efficacité du nerf conducteur n'est pas prouvée, celle de l'organe périphérique l'est par sa loi de spécialisation (p. 152) ; car la rétine n'est pas sensible à n'importe quelle excitation, mais exclusivement à celle des vibrations éthérées ; de même des autres organes périphériques, tous bien spécialisés. Et par là se trouve prouvée l'efficacité de l'excitant normal lui-même, qui provoque, soutient et nourrit l'image perçue. Pas de vision normale de rouge ou de bleu sans les vibrations éthérées correspondantes, ni en dehors de leur action. La science force donc à reconnaître une *objectivité physique* à la sensation, objectivité proportionnelle à l'action de son excitant normal. — Que si des excitations anormales peuvent mettre en branle l'appareil sensoriel,

comme dans les cas cités, cela n'a rien de miraculeux ; car cela revient aux cas de l'hallucination et du rêve lui-même, où une excitation interne joue le même rôle surérogatoire, et donne lieu à d'anciennes sensations de se réveiller et de fonctionner sans leurs excitants normaux. L'idéalisme de l'hallucination et du rêve présuppose le réalisme de la sensation. De quelque façon qu'un appareil sensoriel soit amené à réagir, il ne saurait réagir que selon son expérience antérieure et selon son mécanisme naturel.

III. *Conclusion.* — La seule conclusion scientifique que comportent les faits, d'ailleurs incontestables, invoqués par Müller et Helmholtz, c'est celle de la *subjectivité physiologique* des sensations, aussi réelle, mais pas plus, que leur objectivité physique. Ils vérifient la formule d'Aristote, selon lequel *la sensation est l'acte commun du sens et de son objet :* la spécification de la qualité sentie ne peut pas ne pas tenir des deux.

Partant, toute modification d'un appareil sensoriel, pris dans son ensemble, organe, nerf et centre, entraînera forcément quelque modification de la qualité sentie. Or ces appareils varient sensiblement dans la série animale, comme le montre la physiologie comparée. Les yeux à facettes des insectes, les cellules rétiniennes mal différenciées des animaux inférieurs, doivent faire voir à ces êtres d'autres couleurs que les nôtres, tout en leur faisant percevoir le même monde d'excitations objectives. Nous-mêmes, nous ne sommes assurés d'avoir les mêmes gammes de couleurs et de sons que grâce à l'hypothèse de l'identité spécifique de l'organisme humain chez tous les hommes. Car de vérifier ce point directement, cela nous est interdit par l'incommunicabilité des consciences. Encore savons-nous que cette identité d'espèce laisse place à des variations individuelles, qu'il y a des altérations de l'œil entraînant l'achromatopsie, ou perte des couleurs, et le daltonisme, ou confusion de couleurs (surtout du rouge et du vert : « pour les daltonistes, les cerises ne sont jamais mûres »). *Non seulement donc d'autres sens que les nôtres sont possibles pour les excitations qui nous échappent*, comme nous l'avons dit (p. 146) ; *mais encore des sensations différentes des nôtres sont possibles pour les excitations que nous percevons, lorsqu'elles sont recueillies par des appareils sensoriels différents des nôtres.* Ainsi se vérifie le vieil adage scolastique : *Receptum recipitur ad modum recipientis.*

Article IV. — *Nature psychologique de la sensation.*

Psychologiquement nous avons à la caractériser successivement comme fonction de connaissance et comme donnée sensible, comme *sensatio* et comme *sensatum.*

§ 1. — La sensation, fonction de connaissance

I. **Elle est une connaissance.** — Cependant on l'a souvent nié. L'école cartésienne réservait toute connaissance aux idées, et déniait à la sensation le pouvoir de nous renseigner sur la nature des choses. Malebranche, en particulier, ne lui recon-

naissait qu'un rôle utilitaire, celui de provoquer les réactions du corps ; et le pragmatisme contemporain a souvent brodé sur ce thème.

Ce problème s'éclaire par la distinction que nous avons donnée. Les sensations, prises pour des qualités sensibles et des sensata, ne sont pas en effet des connaissances, mais des « connus ». Encore cette matière de la connaissance reste-t-elle inéliminable ; la science la plus abstraite de l'univers sera toujours la science d'un univers sensible et qualitatif. Mais les qualités sensibles ne peuvent nous être connues que par un acte positif de connaissance, celui de la sensation envisagée comme fonction. Cet acte, c'est l'intelligence elle-même en son premier exercice. Voltaire a raison de dire que le miracle de la connaissance éclate tout aussi bien dans la sensation d'un enfant que dans les méditations les plus sublimes d'un Newton.

Malebranche et les pragmatistes ont donc tort de réduire la sensation à la réaction de l'organisme à une excitation. Cela, c'est le réflexe ; l'originalité de la sensation est d'insérer entre l'excitation et la réaction la connaissance d'une qualité sensible. Sans doute cette connaissance est utile à l'action, puisqu'elle la dirige ; mais son utilité ne fait pas sa nature, qui reste celle d'une activité intellectuelle.

II. **Elle est une intuition.** — On ne saurait définir la première connaissance sensible, puisqu'on ne saurait la ramener à d'autres. La dénomination qui lui convient le mieux est celle d'intuition (p. 103). L'intuition sensible offre les mêmes caractères que l'intuition conscientielle : elle est aussi immédiate qu'elle, aussi absolue, aussi certaine ; elle présente la même compénétration directe de l'objet et du sujet ; et il n'y a pas plus moyen de douter de la réalité des données externes que de la réalité des données internes. C'est donc bien à tort que les cartésiens ont voulu opposer sur ce point l'expérience interne à l'expérience externe (p. 104), oubliant que l'expérience interne est encore une expérience sensible, spécialisée aux sensations internes, qui sont de même nature et de même jeu psycho-physiologique que les autres. Le moi est connu de la même façon que le non-moi ; les deux objets diffèrent, mais non pas les deux modes de connaissance.

Et de même que l'intuition conscientielle est la connaissance primitive et indifférenciée que supposent et développent nos connaissances ultérieures et plus parfaites du moi, l'intuition sensible est la connaissance primitive et indifférenciée que supposent et développent nos connaissances ultérieures et plus parfaites de l'univers, toutes nos perceptions, tous nos concepts, toutes nos sciences. Selon le proverbe, il est inutile de parler de couleurs à un aveugle ; cet aveugle eût-il toutes les connaissances rationnelles de l'optique, il lui manquera toujours l'intuition initiale qui seule lui donnerait la connaissance du rouge et du bleu. Une intuition se

possède d'emblée, pleine et complète, ou ne se possède pas du tout. Ainsi toutes nos connaissances pratiques et théoriques, étant à base d'expérience, sont à base d'intuitions sensorielles ; et leur valeur dépend de la valeur de cette base ; on ne saurait renier la sensation, sans renier du même coup toutes les connaissances qui s'y appuient (cf. en philosophie le problème de la valeur de la connaissance).

III. La « sensation pure ». — On peut déjà voir par là quelle difficulté l'on doit éprouver à réaliser une « sensation pure », c'est-à-dire l'intuition pure d'une qualité sensible, dégagée des connaissances ultérieures qui viennent à chaque instant la compliquer, l'élaborer et la transformer. Chez les individus adultes, les sensations se muent instantanément en perceptions ; ce qui paraissait ne devoir être que la connaissance d'une « qualité », se trouve être la connaissance d'un « objet », et d'un objet tout de suite reconnu et intégré à notre univers familier. Quelle distance, par exemple, entre la sensation candide d'une tache sombre étalée sous nos yeux, et la perception de cette tache tout de suite reconnue pour un pré vert étendu à l'ombre d'une église, au creux d'un vallon. Perspectives, souvenirs, savoirs pratiques, etc. : tout vient submerger l'intuition sensible qui n'en peut mais ; nos connaissances acquises écrasent nos connaissances immédiates sous leurs alluvions. Il faut, selon le juste mot de Ruskin, qu'un peintre retrouve l' « innocence de l'œil » pour revenir à l'intuition immaculée des couleurs et des formes, pour se mettre en communion immédiate avec la nature, que lui cache le voile opaque de ses perceptions habituelles. Aussi faut-il reculer le stade de la sensation pure jusqu'au premier exercice des sens, et la chercher soit chez les nouveaux nés, soit chez les aveugles-nés opérés de la cataracte congénitale. Chez nous, elle n'est qu'un *état-limite*. Nous ne saurions en approcher qu'en cessant de percevoir à notre ordinaire ; comme par exemple, lorsque nous voyons à l'envers une page de journal, ou lorsque nous regardons un paysage la tête renversée et entre les jambes, etc. Il n'y a plus guère alors pour nous que des couleurs et des sensations visuelles pures.

IV. Durée de la sensation. Mesure des réactions sensorielles. — Si instantanée qu'elle paraisse, la sensation a une durée, comme tout phénomène psychologique. Elle tombe sous la loi du temps, et l'on doit pouvoir la mesurer. Ce sont les psycho-physiciens qui se sont chargés de le faire.

1. *Le problème.* — L'on ne saurait songer à mesurer directement la durée de la sensation elle-même, faute de pouvoir suffisamment la dissocier de

ses antécédents et de ses conséquents. Il est déjà impossible de séparer le temps de la sensation du temps de l'impression nerveuse et du temps de l'excitation ; il faut accepter un temps unique pour les trois phénomènes, conçus pratiquement comme isochrones. De plus, si l'on peut facilement marquer le point de départ du phénomène, qui est celui de l'excitation, l'on marque moins facilement son point d'arrivée, qui est l'intuition d'une qualité ; il faut ajouter ici les temps de la conscience de cette intuition et de sa manifestation au dehors par quelque réaction musculaire.

2. *Les méthodes.* — D'où le dispositif ordinaire des expérimentations : on fait apparaître un *signal* quelconque, couleur, son, etc., qui constitue l'excitation à sentir ; le sujet, dès qu'il l'a sentie, en avertit l'observateur par un mouvement, ou *réaction* ; un même appareil enregistre automatiquement l'instant où le signal fut donné, et l'instant où la réaction s'est inscrite. Le temps compris entre ces deux limites est celui de la « réaction totale ». Il comprend donc : 1. le temps de la sensation (excitation et impression nerveuse comprises) ; 2. le temps de la pensée de la réaction ; 3. le temps de l'exécution de la réaction. De ces trois temps, le second seul peut être abrégé ; et on l'abrège en effet, en rendant la réaction instantanée et automatique comme un réflexe. C'est le cas des « réactions simples » qui donnent ainsi les *temps de sensation* les plus approchés. Au contraire, dans les « réactions complexes », on allonge progressivement ce temps, en faisant intervenir des opérations intellectuelles qui compliquent la sensation. Par exemple, au lieu d'une lumière à voir, le signal sera une couleur à discerner, le sujet devant réagir à telle couleur et ne pas le faire aux autres (comme au jeu de « pigeon vole »). Le temps de sensation se trouve alors augmenté d'un *temps de discrimination.* Ou bien il s'agira de lettres ou de mots à reconnaître et à lire, ce qui fait intervenir un *temps de perception.* Ou encore il s'agira d'associer à un mot lu ou entendu n'importe quel autre mot immédiatement évoqué, ce qui donnera un *temps d'association*, etc.

3. *Les résultats.* — a) Il est évident que les *réactions simples* sont plus courtes que les autres. Elles oscillent entre un et deux dixièmes de seconde en général, les temps étant abrégés par l'attention, par l'exercice, par le bon état de santé, etc., et allongés par l'inattention, par la dépression, par la vieillesse, etc. — Parmi les réactions simples, on a distingué les « réactions sensorielles », celles où le sujet fait porter son attention sur la perception du signal, et les « réactions musculaires », celles où il se concentre sur le mouvement à faire et tient ses muscles bandés. Celles-ci sont plus courtes, par là qu'elles se rapprochent plus du réflexe.

b) Les *réactions complexes* sont nécessairement plus longues. On obtient le temps de leur opération intellectuelle en soustrayant du temps total celui de la réaction simple, préalablement connu. Les résultats varient beaucoup selon les individus, selon les opérations intellectuelles, et selon les objets. En général, les temps de discrimination n'atteignent pas un dixième de seconde ; les temps de perception oscillent entre un et deux dixièmes ; les temps d'association entre cinq et huit dixièmes. — Encore faut-il remarquer que les expériences portent sur des opérations extrêmement simplifiées et artificielles. Elles sont loin de la complexité réelle

des vraies opérations de pensée réfléchie, avec conceptions, jugements et raisonnements. Aussi aurait-on bien tort d'en attendre la « mesure de la pensée », comme on l'avait cru un peu naïvement. Tout ce qu'elles peuvent donner, c'est quelques mesures approchées de coefficients individuels de rapidité de sensation, de perception, d'attention, de lecture, etc. C'est à peu près tout. Et c'est bien peu.

§ 2. — Les sensations comme qualités senties

I. Leur simplicité. — La sensation est aussi indéfinissable comme qualité sentie que comme acte de connaissance, comme *sensatum* que comme *sensatio* ; car toute qualité est une donnée primitive et inanalysable. Nous n'avons aucun moyen de dire ce que c'est que du rouge, du bleu, un son, une saveur, un plaisir. Sans doute, on peut dire sous quelles conditions ces données apparaissent dans la conscience ; c'est à quoi tendent les analyses physique et physiologique de la sensation. Mais c'est là raconter leur histoire, non déterminer leur nature ; c'est établir leur *fieri*, non leur *esse* ; c'est encore, si l'on veut, en donner une définition génétique, mais non pas une définition essentielle, la seule vraie définition dans l'espèce. Ainsi nous trouvons-nous obligés de constater de prime abord l'infinie diversité des qualités sensibles originelles, comme tout autant de données originales, qu'il faut accepter telles quelles, en renonçant à les déduire de quoi que ce soit, et de les réduire à quoi que ce soit. Elles sont originales, irréductibles et indéfinissables, parce qu'elles sont *simples*.

Le vrai moyen de les définir serait en effet de les décomposer en éléments premiers, avec quoi on les recomposerait. Mais ce moyen échappe complètement. Toute qualité prise en elle-même se refuse à la décomposition ; et cela parce qu'elle n'a pas été composée, étant une création de la vie psychologique. Une couleur rouge, bien isolée, peut sans doute être soumise à une analyse physique, qui discerne une multiplicité de vibrations dans son excitant, ou encore à une analyse physiologique, qui assigne une multiplicité d'éléments nerveux à l'exercice de l'organe, mais non pas à une analyse psychologique réelle qui décomposerait sa qualité en petites couleurs composantes. Aucune multiplicité intérieure ne se laisse découvrir ici. Dès lors, si l'on a le droit de parler de compositions physique et physiologique de la sensation, l'on ne saurait parler intelligiblement de leur composition psychologique. Car l'on n'est autorisé à parler de composition que là où une

analyse réelle dégage des éléments. Toute qualité sensible est donc simple.

La prétendue composition des sensations. — Cette thèse, relativement récente, a contre elle des affirmations longtemps classiques en psychologie. Nous avons vu Leibnitz (p. 106) composer ses aperceptions avec de petites perceptions, et Taine (p. 110) composer les sensations conscientes avec des sensations inconscientes. De même l'on cite encore souvent des compositions de sensations simultanées avec des sensations successives : les sons successifs de la roue de Savart ou de la sirène de Cagnard-Latour, s'additionnant en un son continu dès qu'ils se pressent ; les couleurs spectrales du disque de Newton donnant la sensation de blanc dès qu'on le fait tourner assez vite ; le point rouge d'une allumette incandescente se muant en ligne ou en cercle dans l'obscurité, selon le mouvement qu'on lui donne ; les contractions espacées d'un muscle devenant une contraction continue et tétanique sous l'accumulation des secousses électriques, etc. On cite également la composition des sensations avec des éléments simultanés, la tache rouge de la goutte de sang vue à l'œil nu serait faite des taches jaunes des globules vus au microscope ; les sons simples seraient composés d'une note fondamentale et d'harmoniques, etc. De telles expériences devaient amener à douter de la simplicité d'une sensation quelconque, et à dire que les difficultés de l'analyse empêchent seules de remonter à des éléments qualitatifs premiers que la raison force à affirmer. — Mais, il est bien évident que cette analyse, où qu'on la fasse et la puisse faire, est et sera toujours une analyse physique de l'excitation, et non pas une analyse psychologique de la sensation. *A toute modification de l'excitation correspond la création psychologique d'une qualité nouvelle.* Le son continu de la sirène succède aux sons discontinus, et ne les contient pas ; la vision du blanc dans le disque tourné succède à la vision des segments colorés et ne les contient pas ; la goutte de sang rouge n'est point faite de taches jaunes infinitésimales accumulées, etc. On ne voit pas les feuilles dans la forêt, et l'on n'entend pas le bruit des gouttes d'eau dans le fracas de l'océan ; mais des excitations globales donnent la vision de la forêt et l'audition du bruit de la mer, et des excitations partielles feront voir des feuilles et entendre des gouttes d'eau.

La doctrine de la composition des sensations a donc toujours reposé sur la confusion entre l'analyse physique de l'excitation et l'analyse psychologique de la sensation. Confusion créée et entretenue par l'atomisme mental (p. 50), qui séduisait l'esprit par la correspondance imaginaire d'une vibration physique à une vibration nerveuse, et finalement à une qualité simple. Cette conception est démentie par les faits et par la loi du « minimum des conditions requises » (p. 111). Il faut un certain quantum d'excitation pour déclancher l'impression nerveuse, et un certain quantum d'impression nerveuse pour déclancher la sensation, qui est immédiatement intégrale et indécomposable. Au rebours donc de la conception atomistique, il faut chercher la simplicité des sensations, non dans des éléments premiers, qui ne sont que des mythes pseudo-scientifiques, mais dans les données immédiates de l'expérience sensorielle.

II. Leur complexité. — Donc, prises une à une, nos qua-

lités sensibles sont simples et indécomposables. Mais il s'en faut qu'elles se présentent ainsi naturellement une à une; elles ne cessent de nous être données dans des ensembles perpétuellement complexes, que nous avons à débrouiller. A chaque instant nos sens, qui ne cessent guère plus de fonctionner que leurs excitants de les impressionner, nous assiègent d'un flot illimité de sensations sans cesse renouvelées. Le contenu global de la conscience sensorielle est ainsi toujours d'une complexité presque infinie. Il doit constituer chez le nouveau-né un chaos inextricable, où s'entassent pêle-mêle couleurs, résistances, sons, odeurs, sensations organiques, etc., de tout acabit. Peu à peu, l'expérience aidant, un cosmos émerge de ce chaos; l'enfant apprend à discerner des champs sensoriels distincts : champ visuel, champ tactile, champ auditif, etc. Puis chaque champ sensoriel voit se débrouiller sa complexité propre : les couleurs s'opposent aux couleurs, les sons aux sons, etc. Enfin, le travail de la perception finit par faire de tout cela les objets de l'univers extérieur et intérieur. Ainsi s'opère sans cesse, sous l'effort de l'attention aiguisée par des intérêts et des besoins pratiques, le morcellement des continuités primitives en données discontinues. Travail naturel, où l'analyse est sollicitée et aidée plus ou moins par l'originalité des qualités à discerner : les couleurs se repoussent, pour ainsi dire, les unes les autres en s'étalant, les sons se diversifient comme d'eux-mêmes, etc. Travail enfin qui n'est jamais achevé. Car il est des complexités sensorielles qui résistent à toute analyse et ne se débrouillent jamais, qui restent indéfiniment engagées dans des sensations synthétiques et confuses; telles les sensations organiques, et, par-dessus toutes, la sensation fondamentale de la continuité de la conscience. C'est pourquoi nous avons dû demander des exemples de qualités simples aux couleurs, et non aux sensations organiques.

III. **Leur relativité.** — Il n'y a donc pas de qualité sensible parfaitement isolée dans la conscience. Toutes sont avoisinées par celles de leur champ sensoriel; et tous les champs sensoriels sont donnés dans une seule et même conscience qui constitue un milieu commun pour toutes. Ainsi, chacune est en continuité plus ou moins immédiate avec toutes les autres, qui l'influencent et qu'elle influence, dont elle est solidaire et qui sont solidaires d'elle. Les couleurs réagissent sur les couleurs; les formes sur les formes; les sons sur les sons, etc.

Aucune sensation ne nous apparaît jamais ce qu'elle nous apparaîtrait si elle était isolée, ou si elle était précédée ou accompagnée d'autres sensations que celles qui la précèdent et l'accompagnent en fait. C'est ce fait général d'interdépendance de toutes les sensations qu'on appelle leur relativité.

Quelques exemples suffiront à montrer la portée et l'importance de cette loi de relativité dans le domaine sensoriel. Ainsi toute sensation dépend :

1 *De celles qui l'accompagnent*, et qui modifient soit sa qualité, soit son intensité. *a Sa qualité d'abord* : une rose rouge change de nuance selon qu'on la pose sur un fond blanc, sur un fond bleu, sur un fond vert, etc. Toute couleur dépend ainsi de ses voisines, ce qui est pour beaucoup dans ce qu'on appelle les « valeurs » en peinture. Les peintres sont attentifs à « relever » les couleurs les unes par les autres, à les « adoucir », à les « aviver », etc., par des combinaisons choisies ; les artistes en nœuds de cravate en font tout autant. De là le phénomène dit de « contraste simultané », chaque couleur faisant valoir sa complémentaire et étouffant les autres. Contraste simultané qu'on retrouve en dehors des sensations visuelles, dans les sensations auditives où il crée les consonances et les dissonances, les accords et l'harmonie ; enfin dans toutes les sensations. Le phénomène dit de « perspective », dans la vision spatiale, tient tout entier à ce que les lignes ne sont pas perçues isolément, mais les unes par rapport aux autres, ce qui leur donne leur sens : changer les rapports, c'est changer la perspective et la vision. — *b* D'autre part, toute sensation dépend de ses voisines, *quant à son intensité*, qui s'en trouve parfois augmentée ainsi une forte lumière paraît accentuer la finesse de l'ouïe : on n'aime guère entendre la musique dans les ténèbres, ou plus souvent encore diminuée ; une sensation vive, monopolisant l'énergie physiologique disponible, éteint facilement l'éclat des autres sensations.

2. *De celles qui la précèdent.* — Les différentes notes d'une mélodie n'ont de sens que par rapport à l'ensemble des notes de la phrase ; une note isolée paraît tout de suite décharnée et inintelligible. Pareillement l'intensité du premier coup de tonnerre qui rompt le silence, est autrement forte que celle des coups suivants, qui sont peut-être d'une plus grande violence objective. Les bons amphitryons savent fort bien que la saveur des mets et des vins tient aux saveurs précédemment goûtées : un repas est pour eux une harmonie à composer. En général on doit admettre que toute sensation qui disparaît laisse de soi-même une trace immédiate qui, même si elle n'est point sensible, modifiera la sensation suivante. Elle peut même apparaître pour elle-même, comme c'est le cas de l'« image consécutive » dans les « contrastes successifs » de couleurs. Il convient d'étendre à toutes les sensations ce phénomène de contraste successif.

3 *De l'état général de la sensibilité.* — Par là se trouve accusée l'influence sournoise de nos sensations organiques sur toutes nos sensations, et sur notre vie intellectuelle toute entière. C'est un fait bien connu que la tristesse émousse et décolore, et que la joie avive et rehausse, l'éclat des sensations. On ne voit pas de même la nature avec un bon et avec un mauvais estomac ; et l'on ne juge pas de même la vie. La dépression

nerveuse, la fièvre et les maladies, qui altèrent premièrement notre cénesthésie, altèrent moins visiblement, mais tout aussi sûrement, nos sensations externes, et notre intelligence elle-même

On voit par là que la relativité des sensations trouve son explication immédiate dans la relativité de leurs conditions physiologiques. Des sensations qui se modifient, contrastent, s'inhibent ou se renforcent, sont des sensations dont les processus nerveux interfèrent et se modifient en quelque façon : la solidarité de ceux-ci dans le cerveau fait la solidarité de ceux-là dans la conscience.

IV. **Leurs différenciations psychologiques.** — Les qualités sensibles sont premièrement pour nous des objets de connaissance, et nous fournissent le tissu de nos représentations de l'univers, tant objectif que subjectif. Mais il s'en faut de beaucoup qu'elles aient toutes une même valeur à ce point de vue ; de là des différenciations classiques, qui servent à les caractériser comme qualités représentatives et affectives, comme qualités premières et secondes, etc. Relevons les principales de ces différenciations.

1. **Qualités représentatives et qualités affectives.** — Une première analyse nous a fait distinguer en toute sensation un élément représentatif et un élément affectif. Revenons sur cette analyse, qui comporte des conclusions importantes.

a) Le rapport exact de l'élément affectif et de l'élément représentatif est formulé dans la célèbre *loi d'Hamilton* : « *la sensation et la perception sont en raison inverse l'une de l'autre* » (par sensation il entend l'élément affectif, et par perception l'élément représentatif). Ce qui revient à dire que plus une sensation nous émeut, moins elle nous instruit, et vice versa. Ainsi, nos sensations les plus représentatives, celles de la vue et du toucher, sont, d'elles-mêmes, et dégagées de toute sensation organique concomitante, d'une tonalité émotionnelle à peu près nulle ; tandis que nos sensations les plus affectives, par exemple les sensations vitales de malaise et de bien-être, ne nous représentent à peu près rien. En rangeant les sensations selon un ordre de représentativité croissante et d'affectivité décroissante, on obtient cette échelle :

Sensations internes, (cénesthésiques, viscérales, musculaires, etc.) ;
Sensations gustatives ;
Sensations olfactives ;
Sensations auditives ;
Sensations visuelles ;
Sensations tactiles.

Cet ordre primitif et naturel est d'ailleurs modifié par l'évolution ultérieure de la vie psychologique. C'est ainsi que leur caractère esthétique confère aux sensations visuelles et auditives un surcroît de valeur émotionnelle, celle qui est liée à l'émotion artistique. De même la fonction du langage a valu aux sensations auditives, si « sensuelles » de leur nature, une valeur intellectuelle spéciale, par là qu'elle en a fait les véhicules ordinaires de la pensée. Enfin, parmi les sensations internes, les sensations musculaires, liées à nos mouvements, ont acquis une valeur de signes révélateurs de ces mouvements.

b) D'où l'utilité de distinguer pratiquement les *qualités représentatives*, qui relèvent premièrement de la vie intellectuelle, et les *qualités affectives*, qui relèvent premièrement de la vie émotive. Les unes et les autres n'apparaissent à peu près pures qu'aux deux extrémités de l'échelle ; aux échelons intermédiaires elles se présentent comme confondues.

Cette différenciation psychologique ne compromet en rien l'identité de l'origine sensorielle des diverses qualités. Représentatives ou affectives, elles procèdent toutes d'un même jeu d'organes et d'excitations. Il est bien remarquable seulement que les sens auxquels nous devons nos qualités les plus représentatives épanouissent leurs terminaisons nerveuses à la périphérie du corps, pour y recueillir des excitations nettement externes ; tels le toucher et la vue. L'ouïe, l'odorat, et plus encore le goût, se recèlent déjà dans la tête, ce qui les rend moins aptes à refléter l'univers. Enfin les sens internes, étant diffus dans l'organisme, et leurs excitations internes ressortissant au milieu physiologique, marquent par là même leur vocation de pourvoyeurs d'impressions purement organiques.

2. Qualités étendues et qualités inétendues. — L'univers où nous vivons nous apparait immédiatement étendu et extérieur ; les objets s'y étalent sous les trois dimensions, s'y localisent les uns par rapport aux autres, et s'excluent les uns les autres. Or ces objets, comme cet univers lui-même, sont constitués pour nous de couleurs et de résistances, c'est-à-dire de nos qualités les plus représentatives, qui se trouvent ainsi dotées par excellence des prérogatives d'étendue et d'extériorité. Par contre, les sons ne s'étalent plus dans l'espace ; l'étendue n'a plus guère de sens pour les odeurs, pour les saveurs, pour les sensations organiques, qui présentent bien de l'intensité, mais n'ont plus d'extension appréciable. Sons, odeurs, saveurs, sensations organiques paraissent ne pouvoir être localisées qu'indirectement, en tant qu'on les rapporte à un objet extérieur tactile ou visuel, ou à un organe intérieur, conçus comme leur cause : ils se logent alors dans le lieu de cet objet ou de cet organe. Ainsi les qualités sensibles apparaissent douées ou privées d'étendue connaturelle,

dans la mesure où elles sont représentatives ou affectives ; l'échelle que nous avons donnée tout à l'heure est donc encore utilisable dans ce sens tout spécial (cf. p. 199).

Elle l'est encore à un troisième point de vue.

3. **Qualités objectives et qualités subjectives.** — Empiriquement, pour des êtres sentant, le réel, c'est le senti. Toutes nos qualités sont donc réelles ; et en fait, nous ne doutons normalement de la réalité d'aucune. Mais elles sont diversement réelles, aux yeux mêmes du sens commun. Il y a pour chacun de nous une réalité subjective ou interne, celle de nos émotions et de nos sensations organiques, celle du monde intérieur, qui est fait surtout de qualités affectives. Et il y a une réalité objective ou externe, que nous attribuons aux objets conçus comme existant indépendamment de nous, à portée de tous, dans le monde extérieur. En ce sens, le « vrai monde », c'est le monde tactilo-visuel, avec ses critériums de résistance, de visibilité, d'étendue ou d'extériorité ; c'est le monde où nous avons à vivre et à agir. Par rapport à lui, nos autres qualités sensibles perdent progressivement toute réalité objective ; car c'est un fait que nous « objectivons » de moins en moins les sons, les odeurs et les saveurs. Encore ne le faisons-nous pas en leur reconnaissant une existence indépendante, mais, comme nous l'avons dit, en les rapportant à quelque objet tactilo-visuel ; même il ne nous en coûte guère de ne leur laisser qu'une réalité subjective. Enfin nous n'objectivons jamais, de même que nous n'extériorisons jamais, nos sensations organiques, irrémédiablement subjectives et internes.

Ainsi nos deux mondes, également réels, parce qu'également qualitatifs, le sont à deux titres opposés. Et l'échelle de représentativité et d'affectivité, d'extension et d'inextension, se trouve être encore une échelle d'objectivité et de subjectivité pratiques.

Objectivités et subjectivités diverses. — Ces termes d'objectivité et de subjectivité prêtent à des amphibologies courantes et presque incurables. Aussi convient-il toujours, quand on les emploie, de bien marquer en quel sens on les entend. C'est ainsi que, pour nous en tenir à la seule sensation, elle peut apparaître objective ou subjective à trois points de vue divers, également fondés et dignes d'attention. Il y a lieu de considérer en elle :

a) *Une objectivité et une subjectivité empiriques*, celles dont nous venons de parler, déterminées selon un critérium de réalité pratique, et dont le sens commun est bon juge. C'est lui qui tient les sensations représentatives pour pratiquement objectives, et les qualités affectives pour pratiquement subjectives en ce sens.

b) *Une objectivité et une subjectivité scientifiques*, déterminées selon un critérium d'origine. C'est l'analyse scientifique qui est juge ici, et qui, comme nous l'avons vu, reconnaît à la sensation une objectivité physique, assurée par l'action de son excitant, et une subjectivité physiologique, assurée par l'action de l'organisme.

c) *Une objectivité et une subjectivité critiques et philosophiques*, déterminées selon un critérium de valeur. Le juge est, cette fois, la raison critique et philosophique. C'est à elle à décider si nos sensations ne sont que des états de conscience, ou si elles représentent autre chose qu'elles-

mêmes. La première conception est celle de l'idéalisme ; la seconde est celle du réalisme. L'une et l'autre engagent tout le problème des rapports métaphysiques du moi et du non-moi, de la conscience et de la nature, problème que nous ne pouvons que renvoyer à la philosophie. *La subjectivité et l'objectivité critiques n'ont absolument rien à voir en psychologie.*

4. Qualités premières et qualités secondes. — Cette distinction, célèbre dans l'histoire de la philosophie, revient à la précédente, interprétée métaphysiquement. Les qualités premières, premières quant à leur valeur de connaissance, sont celles auxquelles on attribue le privilège de nous renseigner sur la vraie nature des choses ; et les qualités secondes, celles qui ne sauraient nous donner que des impressions personnelles. Il est clair que, pour le sens commun, conformément à sa métaphysique spontanée, toutes nos sensations représentatives, étendues et objectives, sont des qualités premières ; il tient le monde pour réellement étendu, résistant et coloré ; au contraire les qualités affectives, inétendues et subjectives, sont pour lui des qualités secondes. L'originalité des philosophes a été de douter ici de la métaphysique du sens commun, de se défier de sa confiance naturelle aux données immédiates des sens, et d'introduire la distinction, qui lui est inconnue, entre un monde réel et un monde apparent, celui-là fait de qualités premières avouées par la raison, celui-ci réduit à la fantasmagorie des sens et à leurs qualités secondes, désormais envisagées comme illusoires. Ainsi se devait restreindre le catalogue des qualités premières, dont se trouve toujours exclue en particulier la couleur.

Naturellement la nomenclature des qualités premières a varié, selon les écoles, et selon leurs conceptions et leurs préoccupations dogmatiques. Pour Démocrite et les atomistes, qui sont des physiciens, ce sont la dureté, l'impénétrabilité et la forme des atomes, tels qu'ils se meuvent dans le vide : toutes nos perceptions d'objets colorés et étendus sont des erreurs des sens. Pour Descartes, qui est un géomètre, c'est l'étendue ; elle constitue la vraie nature de la matière. Pour Maine de Biran, qui est un psychologue, c'est la résistance, révélatrice des interactions entre le moi et le non moi, etc. Pour les scientistes modernes, le monde réel se réduit à un tourbillon d'atomes à lois mécaniques : en dehors de l'œil, tout est incolore, en dehors de l'oreille, tout est sourd, de même que tout est inodore et insipide en dehors du nez et de la bouche, etc.

L'examen des problèmes des qualités premières et des qua-

lités secondes, du monde réel et du monde apparent, et de la vraie nature de la matière, revient évidemment à la philosophie. Il suppose préalablement résolu le problème ci-dessus indiqué de la valeur de la connaissance, de son objectivité et de sa subjectivité critiques. La seule remarque psychologique utile est que tous ces philosophes demandent encore leurs qualités premières, si réduit qu'en soit le nombre, aux sensations représentatives ; ils suivent en cela le sens commun, même en le corrigeant.

5. Qualités distinctes et qualités confuses. — Cette dernière distinction se déduit de ce que nous avons dit plus haut de la complexité des sensations. Nous pouvons remarquer que le coefficient de distinction des qualités sensibles correspond à leur coefficient de représentativité, et de même leur coefficient de confusion à leur coefficient d'affectivité. Nos sens représentatifs sont éminemment des *sens analytiques* : quelle finesse dans le toucher de l'aveugle (le seul homme qui use de toutes les ressources du toucher, que les clairvoyants négligent pour cultiver leur vision), quelle aptitude à discerner les points, les angles, les lignes, les reliefs, etc. ! La vue, d'autre part, peut discerner plus d'un million de couleurs, si distinctes en leur qualité qu'on les a pu ranger dans une gamme. Ainsi encore des sons : ils se prêtent à un discernement très délicat qui fait la valeur pratique de l'ouïe. Cependant la confusion apparaît déjà dans la perception synthétique de leurs ensembles, surtout des sons musicaux, où l'analyse naturelle est malhabile à discerner les harmoniques et les timbres. Dès lors la confusion augmente : il n'y a plus de gammes de saveurs, ni d'odeurs; et enfin les sensations organiques et les émotions sont d'une confusion désespérante. Tous ces derniers sens ne peuvent être que des *sens synthétiques*. — On remarquera utilement que la distinction et l'indistinction des qualités sensibles correspondent assez bien à la différenciation et à l'indifférenciation des appareils sensoriels qui nous les donnent. Ces appareils, si nettement spécialisés pour le toucher et l'œil, deviennent progressivement de plus en plus diffus, à mesure que l'on va vers les sens internes, qui n'offrent plus à la conscience qu'une multiplicité d'impressions inanalysables.

Les espèces naturelles des sensations. — On groupe les qualités sensibles par familles, en les faisant relever d'un sens spécial, à organe spécial et à excitant spécial. C'est là le principe de la classification classique des sensations externes et internes, que nous allons exposer dans le chapitre suivant.

CHAPITRE X

LES DIVERSES SENSATIONS

De temps immémorial on a reconnu l'existence des « cinq sens », et la psychologie s'est longtemps bornée à classifier leurs qualités respectives. La psycho-physiologie moderne est arrivée, surtout depuis une quarantaine d'années, à élargir sur ce sujet nos connaissances, et à doubler au moins le nombre des sens. Elle a soumis à ses analyses, en particulier, le sens du toucher, si complexe et si riche, et en fait sortir successivement le sens thermique et le groupe des « sensations internes ». Ainsi s'est trouvée confirmée la pensée de Démocrite, qui considérait déjà le toucher comme le sens fondamental, celui qui peut exister sans les autres, sans lequel les autres ne peuvent exister, et dont les autres enfin ne sont que des spécifications. La vue et l'ouïe apparaissent ainsi comme des touchers à distance, l'odorat comme le toucher des parfums, etc. En fait, le toucher est le premier sens que l'on découvre dans la série animale ; les autres s'en différencient à mesure que la vie s'enrichit et doit s'adapter à des conditions nouvelles.

Pour que l'on ait le droit d'affirmer l'existence d'un sens, il faut, et il suffit, que l'on puisse lui assigner : 1. *un excitant spécial ;* 2. *un organe spécial ;* 3. *une qualité spécifique spéciale*. Faisant ici de la psychologie, nous allons avoir à insister sur ce dernier élément ; les deux autres reviennent à la physique et à la physiologie. Nous trouvons ainsi, en allant des sens classiques aux sens récemment différenciés :

ARTICLE I. — *Les sens externes*.

§ 1. — LE GOUT

1. *Excitant*. — Les particules sapides, diluées dans la bouche. Un morceau de sucre sec sur la langue sèche ne donne que des sensations tactiles.

2. *Organe.* — Les papilles caliciformes, fongiformes et filiformes, qui émergent du nerf gustatif, à la surface et en arrière de la langue.

3. *Qualités.* — Les saveurs. Leur nombre est illimité. Il est souvent difficile de les dissocier des sensations tactiles et olfactives qui les accompagnent ; ainsi les saveurs dites « piquantes » ou « brûlantes » tiennent ce caractère de sensations tactiles. D'autre part, si l'on garde le nez fermé, bien des saveurs disparaissent, ou semblent s'altérer, alors qu'elles ne font en fait que se purifier. On s'accorde assez à reconnaître quatre saveurs fondamentales, celles de doux, d'amer, d'acide et de salé. Il est impossible de les ordonner en gammes.

Le goût ne paraît avoir que le rôle biologique de nous faire discerner les aliments.

§ 2. — L'odorat

1. *Excitant.* — Les particules odorantes, émises par certains corps, et entraînées dans l'air inspiré.

2. *Organe.* — Les houppes du nerf olfactif, qui tapissent une petite partie des muqueuses nasales chez l'homme (le cornet supérieur), et une bien plus grande partie chez les quadrupèdes. En effet, les parfums devenant de moins en moins perceptibles à mesure qu'on s'éloigne de leur source, la station droite est défavorable à leur appréhension. D'où la faiblesse de l'odorat chez l'homme (faiblesse plus grande encore, d'après des mesures expérimentales, chez la femme, que les parfums violents impressionnent moins que l'homme). Au contraire nous voyons que les quadrupèdes ne cessent de flairer les objets, toujours à proximité de leur nez ; ils ont l'odorat plus développé, et sans doute plus délicat. Exemple, le chien, dont on a dit qu'il devait se représenter le monde extérieur comme un « *continuum d'odeurs* » (si tant est que ces qualités inétendues puissent former un continuum quelconque).

3. *Qualités.* — Les odeurs. Elles sont en nombre indéfini ; aucune classification acceptable n'en a encore été donnée. On les rapporte pratiquement à leur causes, et l'on parle d'odeurs de rose, d'œillet, etc. Chaque objet paraît avoir la sienne, que les quadrupèdes discernent fort bien, et que nous pouvons, avec de l'application, arriver à reconnaître nous-mêmes. La chimie, en créant des corps nouveaux, crée des odeurs et des parfums nouveaux.

L'odorat, se référant au monde extérieur, intervient dans l'orientation de l'animal et dans sa perception de l'espace. Il indique, à qui sait interpréter ses données, la proximité ou l'éloignement des objets odorants, la direction où il faut les chercher ; d'où le flair des pistes chez les chiens de chasse :

> Mirant, sur son odeur ayant philosophé,
> Conclut que c'est son lièvre.

§ 3. — L'ouïe

1. *Excitant.* — Les vibrations et ondulations aériennes.

2. *Organe.* — Les cellules ciliées qui sont l'épanouissement du nerf auditif dans l'oreille interne. Leur mise en activité est conditionnée par le jeu compliqué des divers appareils de l'oreille interne (membrane basilaire, fibres et piliers de Corti), de l'oreille moyenne (osselets et tympan), et de l'oreille externe (conduits et pavillon).

3. *Qualités.* — Les sons. On les distingue en *bruits* et en *sons musicaux*. Les bruits correspondent à des ondulations non périodiques, et les sons musicaux à des ondulations périodiques. Bruits et sons se présentent souvent ensemble ; le bruit ou crissement de l'archet sur les cordes altère, chez les mauvais violonistes, les sons du violon ; le hurlement du vent est un mélange de bruits et de sons ; un coup de fusil, un coup de tonnerre ne sont que des bruits, etc. La musique cherche à avoir des sons le plus purs possible de tout bruit.

Bruits et sons musicaux présentent trois caractères principaux, qui sont la hauteur, l'intensité et le timbre.

a) *Hauteur.* — C'est la qualité du son qui correspond au nombre de ses vibrations. Ce nombre va de 12 à 37.000 vibrations environ. Nous avons donc une échelle de hauteurs dont des milliers sont perceptibles. Elles forment un continu à une dimension, c'est-à-dire tel qu'on peut aller d'une hauteur à une autre en passant par une série de hauteurs intermédiaires, et qu'on ne peut y aller qu'en passant par cette série. La gamme musicale comprend tout le système de ces hauteurs, dont elle ne retient qu'un certain nombre, rangées par octaves. Chaque octave se limite à 12 notes, alors qu'une octave de clavier moyen embrasse en réalité plus de mille hauteurs différentes. Cette sélection et cette simplification s'expliquent par des raisons historiques d'évolution, et par des raisons esthétiques de consonance et d'harmonie ; une note a le maximum de consonance avec son octave, qui correspond à un nombre de vibrations double du sien ; puis avec sa tierce et sa quinte, dont le nombre de vibrations est en rapport simple avec le sien. Evidemment d'autres gammes que la nôtre sont possibles.

b) *Intensité.* — C'est la qualité du son qui correspond à l'amplitude, c'est-à-dire à la force des vibrations. Ici encore l'échelle des intensités est un continu à une dimension; c'est l'échelle qu'établissent les « seuils » pour les sensations auditives.

c) *Timbre.* — C'est la qualité du son qui tient psychologiquement aux sons élémentaires qu'il synthétise, et physiquement aux ondulations auxquelles correspondent ces sons élémentaires. Ainsi un do de flûte, de clarinette, de voix humaine, etc., peuvent avoir même hauteur et même intensité; ils sont de timbres différents, c'est-à-dire comportent un mélange d'espèces de vibrations différentes, tenant aux corps sonores qui communiquent leurs vibrations à l'air. Le son le plus pur est encore complexe; l'analyse scientifique y discerne des harmoniques, dont les vibrations sont des multiples des vibrations du son fondamental. — Les bruits aussi ont leurs timbres, qui les diversifient à l'infini, selon leur propre diversité et la diversité de leurs hauteurs et de leurs intensités : on distingue principalement, comme éléments de timbre, les bruits secs et les bruits continus. Il y a des deux dans tout crissement, bruissement, coup de tonnerre, etc., et en général dans tous les bruits de la nature. Il n'y a évidemment pas de classification possible des timbres.

L'ouïe est un sens à la fois très synthétique et très analytique. Elle est d'abord un merveilleux *instrument de synthèse.* De synthèse de sons simultanés; c'est ainsi qu'elle totalise en rumeur confuse les mille bruits d'une foule, et en harmonies les mille sonorités d'un concert. De synthèse des sons successifs; c'est ainsi qu'elle organise en phrases mélodiques continues des notes discontinues. Nul sens ne la passe en cette agglutination de sensations présentes et de sensations passées, mais persistantes, ce qui lui vaut son aptitude à nous faire percevoir la durée. C'est par sa double fonction de synthèse qu'elle apparaît comme la conscience par excellence de l'unité dans la diversité; ce qui a contribué à lui valoir son extraordinaire fortune de sens artistique. — Elle est aussi un merveilleux *instrument d'analyse,* ce qui lui constitue sa première utilité biologique. Elle discerne la diversité dans l'unité, et dégage à l'animal, dans les confusions sonores, les bruits et les sons qui l'intéressent, et qui se rapportent aux êtres et aux événements dont la connaissance lui importe. — Enfin, par une éducation spontanée, l'ouïe intervient efficacement dans notre connaissance de l'espace. On perçoit vite la proximité, l'éloignement et la direction des objets sonores par l'appréciation de la force et de la faiblesse de leurs sonorités, et par l'appréciation des lignes d'incidence de leurs vibrations. De là ces véritables mouvements de convergence que sont les mouvements des pavillons chez les quadrupèdes, et de la tête chez l'homme; ils per-

mettent de réaliser l'incidence directe, et par là de s'orienter au mieux vers les objets.

§ 4. — La vue

1. *Excitant.* — Les vibrations éthérées.

2. *Organe.* — Les cônes et les bâtonnets, qui sont les terminaisons sensorielles de la rétine. La rétine est l'épanouissement du nerf optique étalé au fond du globe oculaire qu'il tapisse. Les cônes paraissent spécialisés à la vision en pleine lumière, avec perception distincte des couleurs, et les bâtonnets à la vision dans l'obscurité, qui ne comporte plus que les distinctions de plus ou moins ombré : « la nuit tous les chats sont gris ». Certains animaux n'ont guère que les cônes, tels les serpents et les poules, qui « se couchent avec le soleil ». D'autres n'ont que les bâtonnets, tels les oiseaux de nuit, qui « se lèvent avec la nuit ». L'homme a les deux sortes d'éléments rétiniens ; les cônes surtout au centre de la rétine, où ils facilitent la vision distincte, qui atteint son maximum d'acuité visuelle à la « tache jaune » ; les bâtonnets surtout aux marges de la rétine. — D'autre part tout un jeu de muscles et d'appareils procurent l'adaptation de l'œil à l'objet visible, appareils dont les sensations organiques jouent un si grand rôle dans la connaissance de l'espace. Ainsi les contractions des paupières et de l'ouïe mesurent la lumière qui doit pénétrer dans l'œil ; les contractions des muscles ciliaires donnent à la lentille qu'est le cristallin la courbure nécessaire à la vision distincte, et l' « accommodent » à la distance des objets ; les contractions des muscles orbiculaires font « converger » les deux globes oculaires vers le point fixé, pour régler l'incidence de ses rayons sur les deux taches jaunes, etc.

3. *Qualités.* — Elles sont nombreuses, et de première importance, la vue étant incontestablement le sens auquel les clairvoyants demandent le plus de renseignements sur le monde extérieur, le sens le plus pratique (encore que le sens plus sûr soit le toucher qui le contrôle, comme nous le verrons). On distingue principalement les qualités : 1. de luminosité ; 2 de couleurs ; 3. d'étendue ; et 4. de mouvement.

I. La *luminosité* est la sensation qu'éprouve l'œil ouvert dans un milieu éclairé sans voir d'objet coloré.

II. Normalement l'œil peut percevoir plus d'un million de *couleurs*. L'effort scientifique a consisté ici à réduire cette

multiplicité et à la systématiser en gamme. On a donc dû distinguer les *couleurs secondaires*, ou nuances, des *couleurs fondamentales*.

La théorie des couleurs fondamentales se peut faire à différents points de vue qui ne coïncident pas. *a*) Au point de vue *pratique* et industriel : en broyant sur sa palette les couleurs du blanc, du rouge, du jaune et du bleu, c'est-à-dire en mêlant leurs pigments objectifs, un peintre sait obtenir toutes les autres couleurs *b*) Au point de vue *physique* : les couleurs fondamentales sont ici les couleurs spectrales, dont les vibrations composées donnent également toutes les autres. *c*) Au point de vue *physiologique*, Helmholtz, Hering, etc., appellent fondamentales les couleurs dues à des processus rétiniens primitifs (celles du rouge, du vert et du violet, selon Helmholtz ; d'autres physiologistes donnent d'autres listes), et secondaires les nuances obtenues par mélange de ces processus. *d*) Enfin, au point de vue *psychologique*, les couleurs fondamentales ne sont ni les couleurs fondamentales pratiques, physiques ou physiologiques, ni des couleurs simples (toutes le sont, les secondaires comme les autres ; il n'y a pas de composition psychologique des couleurs), mais des couleurs servant de points de repère dans l'établissement d'une gamme qui permet de passer d'une couleur à toutes les autres avec des transitions d'une continuité parfaite. Ainsi l'on va du blanc au noir par l'intermédiaire de tous les gris ; l'on va du rouge au violet par l'orangé, le jaune, le vert, le bleu, l'indigo ; et du violet au rouge par le pourpre et le carmin. Toutes les couleurs réunies constituent un « continu à trois dimensions » (Wundt), c'est-à-dire que pour aller de l'une à n'importe quelle autre il y a toujours trois directions possibles, le long desquelles s'échelonnent toutes les nuances possibles. C'est ce qui a permis de figurer cette systématisation sur des figures géométriques de volumes (cône, octaèdre, etc.), qu'on trouvera dans les traités spéciaux.

En outre, dans chaque couleur, on distingue les qualités de *tonalité*, de *saturation* et de *brillant*, qui permettent leur « étalonnage » et leur définition pratique.

III. Toute couleur est *étendue* ; elle se perçoit comme une tache colorée, c'est-à-dire ayant grandeur et forme ; elle a de plus une position par rapport aux autres taches colorées ; enfin elle se situe dans l'espace. D'où tout un lot de qualités spatiales, relevant de la sensibilité différentielle, que nous reverrons à propos de la perception de l'espace.

IV. Enfin la vue joue un rôle important dans la perception des *mouvements*, comme nous aurons à le déterminer de plus près, quand nous aurons réuni tous les éléments nécessaires à cette analyse.

§ 5. — Le toucher

C'est le sens complexe par excellence. Aux yeux du sens commun, il passe pour nous donner des sensations de pres-

sion, de poids, de résistance, de dureté, de mollesse, de chaleur, de douleur, d'effort, de mouvement, etc., et toute la masse de nos sensations organiques. Il apparaît donc sensible à toutes sortes d'excitants physiques et chimiques, hors de nous et en nous. Il a enfin pour organes une multiplicité de terminaisons sensorielles : corpuscules du tact ; corpuscules de Meissner, de Krauss, de Golgi de Pacini ; terminaisons intraépidermiques ; bulbes terminaux, etc. ; tous éléments dont l'anatomie n'a peut-être pas achevé le recensement, et dont les rôles respectifs sont encore plus mal connus de la physiologie. On les trouve presque partout : dans la peau, où ils sont inégalement répandus, dans les viscères, dans les muscles, dans les os (moelle et périoste), dans les articulations et les tendons, dans le labyrinthe, etc. — Nous voici loin des organes nettement différenciés, localisés et systématisés, des autres sens.

On a donc été naturellement amené à diviser ce sens complexe en une multiplicité de sens distincts. Ç'a été surtout le fait de la psychophysiologie, qui a pu établir expérimentalement, sinon des différenciations d'organes (l'anatomie l'y aidait peu), du moins des variations de sensibilité : telle région organique s'est montrée plus impressionnable aux pressions, telle autre au chaud et au froid, telle autre à la douleur, etc. ; parfois même l'on a pu dissocier des sensibilités, obtenir des analgésies sans anesthésies, etc.

Ainsi l'on a progressivement réduit le toucher proprement dit, ou *toucher externe*, au *sens tégumentaire des contacts*.

1. *Excitant.* — Les contacts purs (c'est-à-dire dégagés des pressions qui les accompagnent neuf fois sur dix, et qui font jouer, en même temps que la peau, des tissus sensoriels sous-cutanés), contacts de pointes, de tranchants, de masses, de liquides, etc. Bref, *toute action mécanique d'un corps extérieur n'excitant que la peau.*

2. *Organe.* — Avant tout les corpuscules du tact. On les retrouve un peu partout dans la peau, surtout là où elle est dégarnie de poils (et aussi à la racine des poils, qui servent alors d'appareils multiplicateurs de l'excitation : témoin les moustaches du chat). Ils se multiplient dans les régions de plus grande sensibilité tactile : au bout de la langue ; sur les lèvres (les lèvres du cheval et le bec du canard en sont extraordinairement bien fournis), à la pulpe des doigts, etc. D'où les mesures esthésiométriques de Weber, qui permettent d'établir une carte géographique de la sensibilité tactile (p. 149). On a ainsi

distingué du *toucher diffus* le *toucher lingual*, le *toucher labial*, et surtout le *toucher manuel*, si développé chez l'aveugle, et qui, même chez les clairvoyants, a autorité sur tous les autres, et sur tous les sens (p. 277).

Dans le toucher, la sensibilité qualitative est de beaucoup inférieure à la sensibilité différentielle. Aussi se montre-t-il sensible avant tout, sinon exclusivement, aux différences de contact. L'atmosphère où nous baignons nous est imperceptible, sauf quand nous nous y déplaçons, ou que le vent nous en change les impressions. Le corps ou la main immobiles et à demi plongés dans un liquide, nous ne sentons ni le liquide ni l'air, mais la limite d'immersion où se fait la différence des contacts, etc.

3. *Qualités.* — I. On indique généralement en premier lieu la *résistance* ; mais elle est le produit commun du toucher externe et du toucher interne ; même, le toucher externe paraît n'y intervenir que pour la moindre part. Elle n'est donc pas sa qualité spécifique.

II. Les *qualités superficielles* que nous attribuons aux corps, tant solides que liquides et gazeux ; celles de poli, de velouté, de rugueux, de glissant, de sec, d'humide, de fluide, etc. Qualités éminemment synthétiques et confuses. Encore les sensations tégumentaires qui nous les donnent s'épaississent-elles souvent de sensations sous-cutanées.

III. Toutes ces qualités sont *étendues* ; et ce que nous leur demandons premièrement, c'est des renseignements d'étendue. La main légère et agile de l'aveugle cherche des points, des figures, des angles, des reliefs, des formes, des plans, des volumes, etc. ; surtout des points. C'est pourquoi l'écriture des aveugles est en points, parlant mieux ainsi à la sensibilité différentielle du toucher. C'est pourquoi aussi le toucher est un sens très analytique. C'est pour lui surtout que sentir n'est rien, et que distinguer est tout.

IV. Enfin il est extrêmement sensible aux *mouvements* des objets, comme nous le verrons.

§ 6. — Le sens thermique

La nature de ses données qualitatives, qui sont nettement de nature affective, inciterait à voir dans le sens thermique un sens interne, voisin et différencié de la cénesthésie et de ses sensations organiques. Toutefois, ces qualités subjectives sont spontanément objectivées et attribuées aux objets extérieurs, que nous sentons chauds ou froids. Cela tient sans doute à ce que leur excitation principale a lieu à la périphérie du corps,

où leur organe loge dans la peau. Ce sont là des raisons de considérer le sens thermique comme le dernier des sens externes.

1. *Excitant.* — Les vibrations moléculaires des corps, tant solides que liquides et gazeux. Ce sont elles qui constituent le chaud et le froid objectif, tels que le physicien les mesure au thermomètre, et qu'il ne faut point confondre avec nos sensations de chaud et de froid subjectif, que notre sensibilité nous donne sans aucun égard au thermomètre.

2. *Organe.* — Les terminaisons intraépidermiques (?) et peut-être d'autres encore. Ici surtout la physiologie a devancé l'anatomie. On avait déjà remarqué que certaines régions de la peau se montrent très sensibles à la chaleur, sans être d'une sensibilité tactile autrement remarquable. Le geste familier des blanchisseuses est d'approcher le fer chaud de la joue, comme dotée du maximum de sensibilité thermique. Goldscheider et divers expérimentateurs ont pu établir l'existence de *points sensibles au chaud* et *de points sensibles au froid*, distincts des *points sensibles aux contacts*, et même distincts les uns des autres. Ceci semblerait prouver que le sens thermique est double, et que nous avons à la fois un sens du chaud et un sens du froid.

La sensibilité différentielle joue ici un rôle important. Quand un point quelconque de la peau n'a ni chaud ni froid, on convient de dire qu'il a sa sensation de température zéro. Les conditions objectives de cette sensation varient selon les diverses régions tégumentaires ; elles apparaissent réalisées pour toute la peau quand on se trouve dans une atmosphère confortable ; cependant alors le nez et les doigts sont objectivement moins chauds que le tronc, couvert de vêtements, et celui-ci est moins chaud que l'intérieur de la bouche, etc. — En partant de la sensation de température zéro, tout accroissement ou toute diminution de température objective donnent lieu à des sensations de chaud ou de froid, selon la loi des seuils différentiels. Ces accroissements et ces diminutions peuvent tenir soit au milieu externe, soit au milieu interne : on a chaud quand s'active la circulation du sang, sans que s'échauffe l'atmosphère ; ou inversement, quand s'échauffe l'atmosphère, sans que s'active la circulation du sang.

3. *Qualités.* — Le *chaud* et le *froid*, qui sont deux qualités également positives : avoir chaud est autre chose que n'avoir pas froid, et réciproquement. Ces deux sensations sont évidem-

ment irréductibles ; il n'y a pas de transitions de l'une à l'autre. Elles sont sensiblement simples et homogènes, chacune prise à part ; car on ne différencie entre elles les sensations de chaud ou de froid que par des différences d'intensité, ou par des différences de localisation.

Article II. — *Sens internes.*

Ils méritent ce nom d'internes à la fois : 1. par leur excitation, qui est intérieure au corps, où elle relève de la physico-chimie organique ; 2. par leur organe, qui cesse d'affleurer à la peau, et se ramène à des terminaisons diffuses dans les tissus (d'où la notion d'une *périphérie interne*, distincte de la *périphérie externe*, mais toujours opposée, comme celle-ci, aux centres) ; et 3. par leurs données qualitatives, de plus en plus affectives, et perçues comme internes. L'analyse scientifique de ces sens est extrêmement délicate, à cause de la difficulté où l'on se trouve de dissocier les excitants, les organes et les qualités. Aussi le catalogue des sens internes est-il loin d'être établi définitivement. A défaut de ce catalogue, et pour s'orienter ici, l'on peut distinguer deux groupes comprenant : le premier, les sens qui prolongent le toucher à l'intérieur, et qui donnent des qualités de nature toujours tactile et par là encore assez représentatives ; et le second, les sens afférents à la cénesthésie, et qui donnent des sensations organiques de plus en plus affectives.

En suivant cet ordre nous rencontrons ainsi successivement :

§ 1. — Le toucher interne

1. *Excitant.* — Les pressions intérieures.

2. *Organe.* — Les terminaisons nerveuses, qu'on retrouve dans les muqueuses, les épithéliums, les gaines d'organes, etc.

Par ces tissus, la peau se continue du dehors au dedans avec son rôle de revêtement superficiel faisant toujours face au dehors. Le tube digestif tout entier est à considérer comme une prolongation du milieu extérieur dans le corps. L'on a remarqué que les corpuscules du tact continuent à en tapisser les parois, en se raréfiant à mesure que l'on avance vers l'intérieur : il y en a plus sur les lèvres que dans la bouche, plus dans la bouche que dans l'œsophage, plus dans l'œsophage que dans l'estomac, etc. ; ce qui rend de plus en plus obtuse la sensibilité tactile de nos organes internes. Un estomac sain ignore le sentiment de réplétion ; ce sentiment ne se perçoit, en cas de maladie, que par une distension dont

les pressions peuvent s'irradier jusqu'à la gorge et à la peau. — Les viscères en raison de leurs surfaces plus grandes et de leur mobilité spéciale, qui les fait glisser les uns sur les autres, ont donné lieu à la différenciation du *tact viscéral*, dont les sensations jouent un rôle dans la conscience d'équilibre (p. 184).

3. *Qualités.* — Des contacts et des pressions plus ou moins vagues, que nous ne percevons que synthétiquement et confusément. Comme ils sont toujours des sensations tactiles, ls doivent garder encore la donnée d'étendue, si développée, dans le toucher externe. Ils paraissent impliquer au moins quelque sens de voluminosité, que l'on retrouve en particulier dans cette conscience de notre capacité cubique, qui ne nous abandonne guère, et qui sert de base aux localisations de toutes nos sensations internes.

§ 2. — Le sens kinesthésique[1]

Spécialisé aux organes du mouvement que sont les muscles, les tendons, les os et leurs articulations, le toucher interne donne la famille si importante des sensations afférentes à ces organes, et prend le nom de sens kinesthésique.

1. *Excitant.* — Encore des pressions : *a.* pressions extérieures, issues de quelque corps heurtant le nôtre, et venant à travers la peau déranger et déformer les organes moteurs au repos ; *b.* pressions intérieures créées par l'activité motrice, qui contracte les muscles, fait jouer les tendons, les os et les articulations, selon les mouvements à exécuter.

2. *Organe.* — Les terminaisons sensorielles que l'anatomie relève à la périphérie des muscles, et jusque dans leur tissu interne (terminaisons circummusculaires et intramusculaires), dans les tendons, à la périphérie des os, et surtout dans la surface de revêtement de leurs articulations. — La sensibilité différentielle de ces terminaisons les rend sensibles à toutes variations de pression ; ces variations sont pour ainsi dire incessantes, dès que se produisent des mouvements.

3. *Qualités.* — Il y a donc lieu de discerner des *sensations musculaires*, des *sensations tendineuses*, des *sensations osseuses* et des *sensations articulaires*. Distinction surtout théorique ;

1. Des mots grecs *kinesis*, mouvement, et *aisthesis*, sensation. On devrait dire cinesthesique, comme on dit cinétique, cinema, etc. Mais on a gardé le mot tel qu'il fut forgé à l'étranger, sans doute pour éviter toute amphibologie avec la *cenesthesie* (p. 185) et surtout avec la *synesthésie* (p. 244).

car toutes ces sensations se présentent à la conscience dans une complexité inanalysable à l'introspection. C'est pourquoi on leur donne le nom commun de sensations *kinesthésiques*, ou souvent encore de sensations *musculaires*, le groupe tenu pour le plus important étant chargé de représenter les autres.

Le problème du *sens musculaire* a été longtemps discuté en psychologie. Scaliger lui demandait déjà la révélation du mouvement ; Maine de Biran, celle de l'effort et de l'activité ; Spencer enfin et les empiristes, la construction de l'étendue et de l'espace. Ce qui amenait d'autres psychologues, qui lui refusaient ces prérogatives, à nier purement et simplement son existence. Laissons ici provisoirement de côté ces discussions dialectiques que nous retrouverons en leur lieu (p. 181 et 195). Si l'on s'en tient purement et simplement à la psycho-physiologie, il est impossible de nier les sensations musculaires, tout comme les sensations articulaires, etc., et toutes celles de la famille des sensations kinesthésiques.

Elles sont de deux sortes, selon les deux sortes d'excitations que nous avons notées. *a.* Quand elles sont consécutives à la pression externe d'une masse corporelle quelconque, elles nous révèlent cette pression, comme une donnée tactile qui dure peu. *b.* Quand, au contraire, elles sont consécutives à un mouvement actif, faisant jouer les appareils moteurs avec continuité, alors les pressions s'accumulent, se prolongent, etc., et l'on a les véritables sensations kinesthésiques, avec leurs prérogatives de *continuité*, de *durée* et de *dynamisme*. Il y a loin en effet d'un muscle passif, déformé du dehors, à un muscle actif se gonflant et se détendant par son jeu. D'où, dans ce dernier cas, de véritables sensations de mouvement.

Etant encore des sensations tactiles, les sensations kinesthésiques continuent à s'envelopper d'étendue, ce qui rend leur localisation toute naturelle et spontanée.

***

Que si, maintenant, l'on rapproche les sensations kinesthésiques des sensations tactiles internes et des sensations tactiles externes ou tégumentaires, on a les éléments nécessaires pour comprendre différents sens, faits exclusivement de leur complexité, mais que l'on envisage pratiquement comme des sens primitifs, originaux et simples. Tels les sens de la résistance, des poids, de l'effort et des attitudes.

§ 3. — Le sens de la résistance

La résistance, qui passe pour la donnée spécifique essentielle du toucher, est le produit commun du toucher externe, du toucher interne et du sens kinesthésique. En effet, elle est consécutive à des pressions du dehors qui déterminent immédiatement des pressions du dedans. Car la main presse l'objet qui la presse ; le corps oppose son impénétrabilité à l'impénétrabilité de cet objet, et lui résiste. Un gaz, qui ne résiste point, se laisse au contraire pénétrer et déplacer : c'est pourquoi il reste insensible.

On distingue utilement la *résistance passive*, celle des organes qui se laissent déformer, en n'opposant aux pressions externes que leur impénétrabilité matérielle ; et la *résistance active*, qui est la précédente doublée par le fait du muscle qui réagit, se contracte et met en branle tout l'appareil moteur des tendons et des os. L'une et l'autre résistance déterminent une complexité de sensations tégumentaires, tactiles internes, et kinesthésiques : avec cette différence toutefois que ces sensations, surtout les dernières, sont beaucoup plus abondantes et mieux étoffées dans le cas de la résistance active que dans le cas de la résistance passive.

Psychologiquement, la résistance apparaît à l'introspection comme une qualité sensiblement simple et homogène. C'est pourquoi il n'y a pas de gammes de résistances. Des résistances différentes sont toujours des résistances ou différemment intenses, ou différemment étendues, quant aux surfaces sensorielles utilisées, ou enfin différemment mêlées aux sensations superficielles de poli, de rugueux, de mollesse, de fluidité, etc. En fait, l'homogénéité subjective de la résistance nous traduit l'homogénéité objective des forces mécaniques dont elle est la mesure conscientielle.

§ 4. — Le sens des poids

Toute sensation de poids est un complexus de sensations de contacts et de sensations de résistances. Pour peu que le poids se fasse assez lourd, la sensation de contact disparaît (à moins d'être douloureuse), tout revenant aux sensations sous-cutanées des tissus qu'il déforme et écrase. Il y a également à distinguer, parmi les sensations de poids, des sensations passives, celle de la main, par exemple, posée sur un meuble

et qui apprécie sans bouger ni réagir le poids qu'on lui impose ; et des sensations actives, par exemple celle de la même main se détachant du meuble pour mieux apprécier le poids. Il y a dans ce dernier cas addition de l'effort à la pesée, d'une résistance active à une résistance passive : d'où l'afflux abondant de sensations kinesthésiques, intervenant comme éléments d'appréciation. Ce n'est pas en vain que les facteurs et les caissiers soupèsent sur leurs doigts les lettres et les pièces de monnaie, pour arriver à des mesures plus délicates de leurs poids.

§ 5. — Le sens de l'effort

Toutes les sensations que nous avons analysées jusqu'ici, même celles de mouvements et de résistances actifs, ont le caractère commun d'être consécutives à des excitations, et donc « passives », puisqu'elles ne font qu'enregistrer des modifications organiques. Or nous avons une conscience, qui paraît immédiate, de notre activité. Cette conscience n'est nulle part plus vive que dans l'effort, et d'abord dans l'effort musculaire. C'est là que Maine de Biran, et beaucoup avec lui, la cherchent de préférence. D'où l'importance des discussions ouvertes sur ce point. Elles ont donné lieu à deux théories antagonistes.

1. *Théorie périphérique.* — (Hume, W. James, etc.) Dire que la sensation d'effort est périphérique, c'est en faire la synthèse des différentes sensations qui nous viennent de notre peau, de nos muscles et de nos articulations, etc., consécutivement à la contraction musculaire. Ainsi l'effort ne serait pas perçu en lui-même, mais uniquement dans les modifications qu'il occasionne dans le corps. Il ne serait pas un état de conscience de l'activité qui se déploie, mais un état de conscience consécutif à l'activité déployée. Bref, il donnerait lieu à des sensations aussi passives que toutes les autres sensations, et non à la sensation active qu'il paraît être. Si, par exemple, je serre activement le poing, j'ai la sensation d'effort musculaire ; à l'analyse, on trouve ici : 1. les sensations tactiles de résistance, dans les doigts se pressant les uns sur les autres ; 2. les sensations tégumentaires de la peau, soulevée par les muscles, et plissée aux articulations ; 3. enfin la complexité bien connue des sensations kinesthésiques dans tout l'appareil moteur de la main. Et c'est tout : on ne trouve pas la moindre conscience directe de l'effort proprement dit. Si nous pouvions faire un effort qui ne modifierait aucunement notre corps, nous n'en

aurions aucune conscience. C'est ce qu'avaient déjà dit Aristote, et après lui Malebranche : l'activité ne se perçoit pas en elle-même, mais dans ses effets.

2. *Théorie centrale.* — Cependant certains auteurs, tout en accordant généralement cette analyse périphérique de la sensation d'*effort déployé*, pensent trouver dans la conscience la sensation de l'*effort qui va se déployer* ou *qui se déploie*. Cette sensation, par un privilège unique, serait d'origine centrale, et non périphérique. Tel le « sentiment d'innervation » dont parle Wundt, sentiment que les cellules motrices auraient du mouvement qu'elles engendrent, accompagné d'une anticipation de la résistance à vaincre, et de la dose d'énergie requise. Par là s'expliquerait la conscience que chacun a, plus ou moins vive, de sa force. La sensation centrale d'effort serait même dissociée des sensations périphériques concomitantes chez les paralytiques, qui, ne pouvant plus faire des efforts musculaires ni les sentir, ont encore l'énergie de les vouloir et la conscience de cette énergie. On trouverait là le pur sentiment d'effort actif, pratiquement mêlé chez nous aux sensations d'effort musculaire.

Ces arguments ne semblent pas convaincants aux partisans de la théorie périphérique. D'une part, disent-ils, l'anticipation de la résistance à vaincre, et celle de la dose d'énergie à dépenser, paraissent bien n'être que des sortes de représentations prophétiques, c'est-à-dire des imaginations de résistances, antérieurement éprouvées, et que l'on juge devoir éprouver encore. C'est ainsi qu'après avoir fait un mouvement, on sait l'effort musculaire qu'il demande ; et à chaque mouvement nouveau, il y aura l'appréciation, grâce à des souvenirs, de la dépense d'énergie requise. De plus, chez le paralytique, la sensation d'effort central paraît bien se réduire à l'imagination de l'effort musculaire, et des effets qu'il aurait, s'il venait à se réaliser. Enfin la concience générale de l'énergie à dépenser n'est guère que la conscience du besoin de la dépenser, le sentiment cénesthésique d'une surabondance de vie, ou, plus simplement, de la démangeaison qu'éprouvent les muscles de s'exercer. En tout ceci, donc, on ne verrait rien qui ressemblât à une conscience centrale d'effort.

3. Il semble bien qu'à tout le moins la meilleure conscience d'activité soit à chercher hors de l'effort musculaire, dans l'*effort d'attention*, tel que nous l'avons défini (p. 74). Celui-ci comporte, comme nous l'avons vu :

a) Les sensations concomitantes de tension cérébrale (c'est là ce qu'il y a de plus analogue au sentiment d'innervation), de contraction des muscles, etc. Ces sensations sont toutes passives.

b) La conscience purement psychologique de l'activité du moi, intensifiant ses fonctions, et les concentrant sur leurs objets. C'est là, semble-t-il, qu'il faut chercher la véritable conscience d'activité. Conscience qui s'avive quand, à l'effort intellectuel, s'ajoute l'effort volontaire, particulièrement sensible quand il est pénible et nous mène dans le sens de la plus grande résistance. Aussi bien ne pouvons-nous atteindre immédiatement d'activité qu'en nous-même, comme nous ne saurions saisir d'autre vie que notre vie intérieure. Pour tout ce qui se passe dans le corps, nous ne sommes avertis que par des sensations : et toute sensation est passive, du fait qu'elle est subordonnée à l'action de quelque excitant.

§ 6. — Le sens des attitudes

A tout moment, nous pouvons, les yeux fermés, nous rendre compte de la position et de l'attitude de nos membres ; savoir si nos bras sont pliés ou étendus, et dans quelle direction ; sentir l'inclinaison qu'un expérimentateur donne à l'un d'eux, et la donner nous-même à l'autre. Cette conscience est évidemment faite de sensations tégumentaires des tensions et des plis divers de la peau, et de sensations kinesthésiques. Le principal paraît en revenir aux sensations articulaires ; la preuve en est qu'une anesthésie des articulations la désoriente, si même elle ne la supprime (P. Bonnier).

Remarquons qu'il ne s'agit en tout cela que d'attitudes « segmentaires » de membres isolés. Mais nous avons de plus le sentiment de l'attitude « totale » de notre corps entier, et de son rapport à la verticale. Ce sentiment paraît dû à une spécialisation nouvelle, différenciée la dernière du sens tactile interne, le sens de l'équilibre.

§ 7. — Le « sens de l'équilibre »

Nous sommes, en effet, avertis intérieurement de notre équilibre, soit que nous soyons immobiles, soit que nous soyons en mouvement ; nous savons, sans y regarder, si nous sommes debout ou couchés, si nous penchons en avant ou en arrière, à droite ou à gauche ; nous le savons même si on fait pencher

à notre insu le siège où nous sommes assis, ou si s'incline le pont du bateau sur lequel nous nous tenons debout. Constamment nous pressentons des chutes, et nous faisons des mouvements compensateurs du tronc ou des membres pour les éviter.

1. *Organe.* — On pense avoir découvert l'organe de ce sens à l'intérieur même de l'oreille interne, dans les « canaux semi-circulaires », et dans l' « utricule » et le « saccule », longtemps considérés comme organes annexes de l'ouïe. Les terminaisons nerveuses qui se trouvent ici font partie d'un nerf différent du nerf acoustique, encore qu'il rejoigne ce dernier pour sortir de l'oreille.

2. *Excitant.* — L'excitation de ces terminaisons nerveuses a lieu par suite des variations de niveau de l'endolymphe dans les canaux, qui constituent ainsi comme des niveaux à bulle d'air, et par suite des variations de position des « otolithes » verticaux et horizontaux, contenus dans l'utricule et le saccule. Ainsi, tout mouvement de la tête seule, ou de la tête jointe au corps, produit (en plus des sensations ordinaires de mouvements) des dénivellations de l'endolymphe, et des déplacements des otolithes, conformément aux lois combinées de la pesanteur et du mouvement.

3. *Qualités.* — De là des sensations spéciales qui nous avertissent de nos mouvements d'inclinaison, de rotation, de translation, de chute, d'élévation, etc., c'est-à-dire de notre équilibre et des variations auxquelles il est constamment soumis. Toute lésion des organes d'équilibre, par suite, détermine des altérations des sensations d'équilibre. De telles lésions, produites artificiellement chez des animaux, les font tomber, tourner toujours dans le même sens, etc., parce qu'ils ont alors des sensations fausses, qui déterminent de faux mouvements compensateurs.

De ces sensations spécialisées, il faut rapprocher sans doute les sensations diffuses qui nous viennent en particulier de nos viscères, dont les mouvements du corps troublent plus ou moins les positions, et qu'ils font glisser les uns sur les autres et se presser diversement. De même aussi de nos autres organes, moins mobiles, mais toujours soumis aux lois de la pesanteur et du mouvement. De là les vertiges de la chute, de la descente en ascenseur, des « montagnes russes », etc., ressentis principalement dans les oreilles et dans les viscères.

Le sens de l'équilibre paraît plus développé chez les animaux qui ont à

s'équilibrer sans point d'appui dans un milieu instable, comme l'air et comme l'eau. Aussi les otolithes sont-ils mieux différenciés chez les oiseaux et les poissons que chez nous. Les poissons, ayant à évoluer dans un milieu à pressions particulièrement variables, en sont instruits par les sensations d'un organe spécial, la « ligne ventrale », toute faite de cellules tactiles, non revêtues d'écailles ; ils peuvent ainsi faire les mouvements compensateurs de leur « vessie natatoire », qui, en se comprimant ou en se distendant, assure leur équilibre interne.

§ 8. — Le sens de l'orientation

Enfin l'on a fait intervenir le sens de l'équilibre dans ce que l'on a assez improprement appelé le « sens de l'orientation », qui est moins un sens qu'un savoir-faire, instinctif ou acquis, consistant dans l'interprétation spontanée de diverses données sensorielles. Quand nous marchons vers un but quelconque, préalablement repéré, nous sentons continuellement notre direction par *la conscience de notre attitude* du point de départ, conscience qui suffit à nous avertir si nous dévions à droite ou à gauche, si nous tournons le dos à notre objectif, etc. C'est comme une boussole intérieure que nous consultons à chaque instant à notre insu. Nous ne cessons guère de nous orienter ainsi partout, dans la rue, dans notre chambre, etc., de sentir notre droite et notre gauche, les directions d'avant et d'arrière, etc., cela grâce à une concordance perpétuelle de sensations visuelles et de sensations d'attitudes. Toute désorientation nous produit instantanément un malaise physique, ressenti dans tout le corps.

Naturellement le sens de l'orientation doit être plus délicat chez les animaux mieux servis que nous pour les sensations qu'il utilise : chez les oiseaux et les poissons, animaux presque naturellement migrateurs ; les oiseaux surtout, qui, en plus de leur sens d'équilibre perfectionné, ont leur vue merveilleuse et ses images panoramiques, à points de repère indéfinis (On leur a même attribué sur ce point un sens magnétique (?), les pigeons voyageurs s'égarant surtout pendant les orages magnétiques). Les quadrupèdes s'aident aussi de l'odorat et de l'ouïe ; ils retrouvent toujours, les sauvages leur tanière, les domestiques, l'écurie. Même emporté à des lieues dans un panier, le chat retourne droit à la maison : on ne saurait guère invoquer ici que le renversement de ses sensations d'attitudes ; il fait en grand ce que nous faisons en petit, quand, nous étant levés de notre chaise, nous y revenons à reculons et sans y regarder. Il est, d'ailleurs, assez bon équilibriste, lui si apte à « retomber toujours sur ses pattes », pour qu'il soit difficile de lui marchander cette interprétation spontanée de ses attitudes.

§ 9. — La cénesthésie

I. Toutes les sensations, tant externes qu'internes, que nous avons recensées jusqu'ici, nous renseignent sur les différents incidents de notre « vie sensitive », dite encore vie de relation et vie d'action. Par-dessous cette vie, et lui servant de fondement, il y a la « vie végétative », toute entière dans l'accom-

plissement des fonctions physiologiques de nutrition, d'assimilation et de désassimilation, de respiration, de circulation des humeurs, etc. Cette vie primordiale, qui existe sans être consciente chez les végétaux, nous est révélée par notre sensibilité intérieure la plus profonde et la plus mal différenciée : on peut même dire qu'elle est faite du résidu de nos sensations indifférenciées. Ce sont les « sensations organiques », appelées ainsi parce qu'elles sont consécutives aux modifications incessantes, mi-physiques et mi-chimiques, que le torrent de la vie entraîne dans tous nos tissus. Il est généralement impossible de leur assigner en détail un excitant, des terminaisons sensorielles spécifiques, et encore moins des qualités distinctes. Il n'est sans doute pas un de nos organes qui n'ait sa sensibilité.

Toutes les sensations organiques ne cessent de nous apparaître fondues et totalisées à mesure dans ce que l'on a appelé la « conscience organique » ou *Cénesthésie* (des mots grecs *koiné* et *aisthésis*, sensation commune). La cénesthésie est ainsi une sorte de miroir intérieur de la vie corporelle : c'est à elle que convient le mieux la définition que Spinoza donnait de l'âme : *idea sui corporis*. Tant que toutes les fonctions vont bien et s'équilibrent, elle récapitule toutes les sensations qu'elle en reçoit dans une impression générale indistincte de bien-être, que sa monotonie rend vite inconsciente. Quelque incident venant à rompre l'équilibre, la cénesthésie nous en avertit par les divers sentiments de faim, de soif, de satiété, de désirs, de besoins, de démangeaison d'agir, de fatigue, de faiblesse, etc. Que si enfin quelque fonction périclite, la cénesthésie est altérée, et l'on a des impressions de malaise, particulier ou général, de maladie, de fièvre, et toute la masse indéfinie des douleurs locales, que les médecins utilisent comme symptômes.

II. Psychologiquement les sensations cénesthésiques sont remarquables : 1. *Par le relief de leur caractère affectif*, ce qui leur vaut d'être immédiatement perçues comme internes. Elles nous donnent moins des connaissances que des impressions ; l'on ne connaît guère l'estomac par des douleurs d'estomac. Tout ce qu'elles ont de représentatif paraît se borner au « proprium quid » qui les fait différencier les unes des autres. Encore n'y arrivons-nous que lorsqu'elles composent des complexus comme la faim, la soif, et les malaises bien accusés. Nous avons une infinité de sensations cénesthésiques innommées et innommables, par la que leur ténuité ou leur confusion les dérobe à l'analyse. Cependant elles retiennent encore quelque caractère d'étendue, ce qui permet de les localiser avec plus ou moins de précision, et de constituer un « atlas cénesthésique » (p. 296). 2. *Par leur continuité*, faite à la fois de la compénétration de sensations simultanées et de la compénétration de sensations

successives. Ceci surtout est à souligner : nulle part on ne constate plus nettement le phénomène d'*imbrication :* chaque sensation survenant se pose sur la précédente comme font les tuiles d'un toit, en sorte qu'on ne perçoit qu'un flux indistinct sans commencement ni fin. Cette continuité psychologique symbolise admirablement la continuité de la vie physiologique, en perpétuel devenir d'intégrations et de désintégrations d'infiniment petits : rien n'y commence et rien n'y finit absolument, tout se fait par modifications lentes, ininterrompues et sans à-coups.

III. De là l'utilisation de la cénesthésie comme principe d'explication de nombreux phénomènes psychologiques, en particulier :

1. Du *moi* (p. 132), de la conscience que nous prenons de son unité, de son identité et de son activité, qui sont les trois prérogatives essentielles de toute vie : or la cénesthésie est avant tout conscience vitale.

2. De la *conscience* (p. 10) dont le courant est surtout son courant, la continuité surtout sa continuité, et le fleuve surtout son fleuve. Nous ne connaissons des objets, tant sensoriels qu'intellectuels, que par intermittence : entre temps, nous sommes pure conscience de notre vie. L'attention ne pouvant se dédoubler, il en résulte que percevoir l'objectif, tant qu'on s'y absorbe, distrait de sentir le subjectif, et inversement. Il y a ainsi en nous comme une sorte de rythme alternatif de courants de connaissance et de courants de cénesthésie.

3. De la *durée* (p. 207), qui est à base de perception de continuité intérieure.

4. De l'*émotion* (p. 504), qui plonge dans la sensibilité inférieure par les modifications organiques qu'elle entraîne et la conscience qu'elle en enveloppe.

§ 10. — Le sens de la douleur

I. Parmi les sensations organiques qui tendent à se différencier de la cénesthésie par leur relief, et à s'acquérir une existence autonome, les principales sont sans doute celles du plaisir et de la douleur. Il y a donc lieu de poser les deux problèmes psycho-physiologiques des sensations hédoniques et des sensations douloureuses. Celui-ci seul a paru recevoir un commencement de solution, sinon même une solution définitive. C'est ce que croient les psychologues qui pensent pouvoir assigner à la sensibilité douloureuse, au moins dans ses manifestations périphériques, un excitant, un organe et une qualité, ce qui en ferait même un sens externe (Ioteyko, Ebbinghaus). Voici leurs conclusions :

1. *Excitant.* — Tout agent physique ou chimique qui vient ébranler les nerfs dolorifiques supposés. Excitation externe violente, qui déchire, meurtrit ou brûle les tissus ; excitation exagérée des terminaisons sensorielles spécifiques, communiquée aux terminaisons dolorifiques : l'éblouissement, les détonations violentes, les pressions ou piqûres immodérées, l'extrême chaud et l'extrême froid, etc., détruisent les sensations spécifiques et ne laissent place qu'à la douleur. Ceci se vérifie également des sensations internes : la fatigue, et surtout les rhumatismes, entraînent la perte des sensations musculaires, articulaires et tendineuses, remplacées par des souffrances locales aiguës.

2. *Organe.* — Des terminaisons dolorifiques, malheureusement non identifiées par l'anatomie. Mais la physiologie établit leur existence.

D'abord par la séparation de l'analgésie, ou insensibilité aux douleurs, et de l'anesthésie, ou insensibilité aux contacts, séparation réalisée dans diverses insensibilisations. Puis par le retard de la sensibilité douloureuse sur la sensibilité tactile ; retard évident, par exemple, quand on plonge un doigt dans l'eau bouillante : on sent d'abord l'humidité, puis la chaleur, puis la douleur. Puis par la détermination périphérique de points sensibles à la douleur, distincts à la fois des points sensibles aux contacts et des points sensibles au chaud et au froid. Enfin par la découverte de régions tégumentaires sensibles exclusivement à la douleur ; telle la cornée, si douloureuse et toute dénuée de sensibilité tactile comme on le voit à l'expérience du grain de poussière dans l'œil ; telle aussi sans doute la pulpe des nerfs dentaires.

3. *Qualité.* — La douleur physique. Qualité simple, à ne pas confondre avec la douleur morale. Qualité purement affective, qu'on ne « voluminise » et ne localise qu'en l'associant à des sensations tactiles ou organiques. Qualité homogène enfin, les douleurs ne différant qu'en intensité.

II. Cette analyse est loin de réussir à imposer ses conclusions. La plupart des psychologues continuent à attribuer la sensation de douleur aux nerfs sensoriels spécifiques, chez lesquels elle résulterait d'une forme d'excitation violente, anormale et contre nature. Ces psychologues demandent qu'on isole les prétendues terminaisons dolorifiques, qu'on ne trouve nulle part. Ils nient également l'homogénéité des douleurs, et différencient les « maux de tête », les « maux de reins », les « maux d'entrailles », bref, toutes les souffrances, par des qualités spécifiques. Ils pensent enfin que tous les faits invoqués d'analgésie, d'insensibilité tactile, etc., s'expliquent tout aussi bien par des différences sûres dans la modalité des excitations, que par des différences hypothétiques dans les terminaisons sensories.IIe

CHAPITRE XI

LE MOUVEMENT, L'ESPACE ET LE TEMPS

Les problèmes. — Aristote a fait du mouvement, de l'espace et du temps, des « sensibles communs », c'est-à-dire des données qui appartiennent en commun à plusieurs sens, sinon à tous, par opposition aux « sensibles propres », qui sont les données spécifiques de chaque sens, comme la couleur l'est de la vue et le son de l'ouïe. En effet, il apparaît difficile au premier abord de traiter le mouvement, l'espace et le temps comme des qualités sensibles, et de leur assigner un excitant et un organe propre. *Il n'y a pas de sens du mouvement pur.* Tout mouvement est le mouvement d'un objet préalablement donné dans une expérience sensorielle. Or cette expérience sensorielle paraît la même, qu'il s'agisse d'un objet au repos ou en mouvement ; les qualités tactiles et visuelles de cet objet ne changent pas avec son déplacement ; on ne voit donc pas d'excitation sensorielle correspondant à son mouvement. Que si l'on dit que le mouvement est perçu grâce à des comparaisons de positions successives, on ramène par là sa perception à une perception de *rapports ;* or les rapports ne sont pas des qualités sensibles. De même *il n'y a pas de sens de l'espace pur.* Si j'ai, par exemple, la sensation visuelle d'un point A et la sensation visuelle d'un point B, cela fait deux sensations : mais comment concevoir la troisième sensation de la distance de A à B, et surtout la quatrième sensation de la distance de ces points à mon œil ? Ces distances ne sont pas des réalités sensibles, mais encore des rapports, c'est-à-dire toujours quelque chose de parfaitement insensible. Enfin, *il n'y a pas de sens du temps pur.* Le temps n'est pas autre chose qu'un rapport entre un avant et un après : comment concevoir des sensations d'avant et d'après ? On voit bien des sensations qui se succèdent, mais la sensation de succession ?

Il semble donc bien que la connaissance du mouvement, de l'espace et du temps, doive être refusée à la sensation, et demandée à des fonctions nouvelles, de nature plus intellectuelle. C'est ce qu'ont pensé Kant et les idéalistes, qui ont fait de l'espace et du temps des « formes a priori », que l'expérience a posteriori ne saurait fournir, et que l'esprit ajoute aux pures sensations (le mouvement ne faisant pas question, parce qu'il se réduit à des combinaisons de données spatiales et temporelles). De même les empiristes ont exclu l'espace des données immédiates de la sensibilité, et l'ont voulu construire avec des sensations musculaires.

Principes de solution. — Cependant la psychologie contemporaine paraît se détourner de ces voies. Elle a été amenée d'abord à bien discerner les *sensations* de mouvement, d'étendue et de durée, et les *idées* de mouvement, d'espace et de temps. Ainsi, c'est l'idée de mouvement

qui se ramène à des comparaisons de rapports, par l'analyse d'espaces parcourus dans des intervalles de temps. C'est par cette idée que je juge que l'aiguille des heures s'est mue sur ma montre de cinq à huit heures ; je l'affirme sans l'avoir vue tourner, et en raison d'un raisonnement inconscient. Mais par contre, je vois fort bien tourner l'aiguille des secondes, par une véritable expérience sensorielle. Et c'est cette expérience sensorielle qui, élaborée par l'abstraction, m'a donné mon idée de mouvement. Pareillement mon idée abstraite de l'espace est le résultat de mon élaboration de mes expériences sensorielles d'étendue. Et enfin mon idée de temps est le résultat de mon élaboration de mes expériences sensorielles de durée.

Quant à ces expériences sensorielles immédiates de mouvement, d'étendue et de durée, on se rend tout de suite compte de leur mécanisme psycho-physiologique en se référant à la distinction essentielle que nous avons établie entre la sensibilité fondamentale et la sensibilité différentielle (p. 147). Celle-ci est la sensibilité aux différences et aux variations qui se produisent dans l'excitation. Or un objet en mouvement est un objet dont l'excitation ne cesse de varier avec continuité, à mesure qu'il glisse sur un fond immobile, entre d'autres objets immobiles ou inégalement mobiles. Un objet étendu, d'autre part, présente les différences de ses limites, qui lui constituent sa grandeur et sa forme. Enfin des sensations successives, par la qu'elles changent et diffèrent, ne cessent point de s'opposer et de s'extérioriser, pour ainsi dire, les unes aux autres. *Ainsi, c'est la sensibilité différentielle qui nous donne ces sentiments immédiats de variations et de différences, que sont les sensations du mouvement, de l'étendue et de la durée concrets*, d'où nous tirerons nos idées du mouvement, de l'étendue et du temps abstraits. C'est elle qui nous gratifie de ces *rapports sentis*, origine et fondement de nos *rapports pensés*. Enfin, c'est parce que la sensibilité différentielle est sensiblement une et la même pour toutes les sensations qualitatives, que ses données apparaissent comme « des sensibles communs » à toutes ces données, ce qui favorisera la conception abstraite ultérieure du mouvement, de l'espace et du temps homogènes.

Objectivité du mouvement, de l'espace et du temps. — Nous pouvons, d'ores et déjà, établir quelques conclusions fermes sur l'objectivité des trois « sensibles communs », et des trois idées qui en sont abstraites.

Selon la distinction que nous avons établie ci-dessus (p. 165), les expériences sensorielles du mouvement, de l'étendue et de la durée offrent déjà l'*objectivité empirique*, celle dont est juge le sens commun. Elles sont aussi réelles que les sensations les plus représentatives, et personne n'en a jamais doute : toute notre action leur fait un crédit illimité. Elles ont de plus l'*objectivité scientifique*, celle que leur assure leur origine extérieure ; car chaque différence perçue correspond à une différence de l'excitation. Il faut même dire que les trois sensibles communs sont bien plus objectifs en ce sens que les sensibles propres. Car ceux-ci, c'est-à-dire les qualités sensorielles, sont des traductions subjectives de leur excitant, traductions qui varient selon les traducteurs, c'est-à-dire selon les sensibilités sensorielles, toutes différentes d'espèces à espèces, comme nous l'avons vu (p. 152). Au contraire les sentiments de différences et de variations dans les excitations sont sensiblement les mêmes chez tous

les animaux : nous ne voyons pas les objets colorés comme un coléoptère ou une fourmi, mais nous sentons comme eux leurs formes et leurs mouvements ; et à leur place nous utiliserions comme eux ces mouvements et ces formes. Ainsi, *les données de la sensibilité différentielle sont bien autrement objectives que les données de la sensibilité fondamentale*. Elles sont les mêmes pour des sens divers : un objet révèle les mêmes différences de forme au toucher et à la vue ; et elles sont les mêmes pour des animaux divers. Ce qui mène à comprendre pourquoi la science, voulant définir l'univers, nous le définit exclusivement par les sensibles communs et non par les sensibles propres ; par le mouvement, l'espace et le temps, c'est-à-dire par les données de la sensibilité différentielle, à l'exclusion des données qualitatives de la sensibilité fondamentale.

Quant à savoir quelle est la réalité *en soi* qui correspond à nos *idées* du mouvement, de l'espace et du temps, c'est-à-dire quelle est leur *objectivité critique*, c'est un problème extrapsychologique, qu'il faut renvoyer à la philosophie. Qu'est-ce que cet espace infini, réceptacle de toutes choses et les débordant toutes? Qu'est-ce que ce temps infini, réceptacle de tous les phénomènes et les débordant tous ? Qu'est-ce enfin que le mouvement ? Seuls les métaphysiciens ont mission de nous le dire : ils n'y ont pas manqué, et tout système offre quelque solution de ces problèmes éternels.

Tenons-nous-en donc à nos problèmes psychologiques, et déterminons pour chaque sensible commun : 1. Son expérience sensorielle, et 2. ses élaborations, en particulier son élaboration en idée.

Article I. — *Le mouvement.*

§ 1. — Les expériences sensorielles du mouvement

I. Leurs espèces. — On pourrait dire a priori que des expériences sensorielles de mouvement doivent exister. Car un animal qui serait insensible, tant aux mouvements des choses qu'à ses propres mouvements, serait nécessairement condamné à mort. Tout animal vit, en effet, dans un monde où tout est sans cesse en mouvement, où il ne cesse de se déplacer lui-même, pour s'adapter aux objets, se nourrir, se défendre, etc., et où sa propre vie n'est qu'un mouvement perpétuel, tant extérieur qu'intérieur : *vita in motu*. La connaissance de tous ces mouvements lui est donc indispensable. Elle lui est assurée par la sensibilité différentielle, qui le renseigne sur :

1° *Les mouvements objectifs des choses*, c'est-à-dire des mobiles extérieurs, mouvements que lui révèlent des sensations tactiles et visuelles. Ces mouvements sont sentis dans les variations continues des positions successives des mobiles, et dans les changements de leur grandeur visuelle apparente, qui se modifie selon qu'ils s'approchent ou s'éloignent.

2° *Les mouvements subjectifs* de nos appareils moteurs, tels que nous les révèlent nos sensations kinesthésiques. Ils sont sentis dans les variations continues des attitudes de nos membres et de notre corps tout entier.

3° *Les mouvements fonctionnels de notre vie même.* Mouvements originaux entre tous, sans mobile ni moteur apparents; mais mouvements quand même : car ils sont des variations continues à direction constante et irréversible d'arrière en avant. C'est en ce sens que nous sentons le dynamisme perpétuellement mobile de nos fonctions physiologiques de circulation, de digestion, etc., et de nos fonctions psychologiques de sensation, de perception, de pensée, etc., etc. : enfin, et plus généralement encore, les mouvements du courant de la vie physiologique et du courant de la conscience. C'est évidemment dans nos sensations fonctionnelles et vitales que nous sont donnés ces mouvements vitaux.

Reprenons en détail les trois expériences sensorielles de ces trois espèces de mouvement.

II **Sensations des mouvements objectifs des choses.** — Elles sont naturellement le monopole à peu près exclusif des sens auxquels revient de nous représenter le monde extérieur, c'est-à-dire de la vue et du toucher ; les mêmes qui auront, et pour la même raison, le monopole à peu près exclusif des sensations d'étendue.

1° *La vue et le toucher se montrent extrêmement impressionnables aux mouvements objectifs des choses.* — Dans notre champ visuel, tout objet qui se meut attire immédiatement notre attention. La lampe qui va et vient dans sa chambre est parmi les premiers objets que fixe le nouveau-né. Une image marginale impossible à percevoir est perçue dès qu'elle bouge, etc. On a même expliqué par cette sensibilité de l'œil au mouvement l'instinct qui pousse les animaux à « faire le mort » pour échapper à leurs ennemis; et de même l'instinct similaire qui nous fait nous tenir clos, et retenir notre respiration, pour passer inaperçus (comme font les enfants jouant à cache-cache, quand passe le chercheur), et qui nous fait, au contraire, sauter de-ci de-là, agiter notre chapeau, un mouchoir, etc. comme font les naufragés, pour attirer l'attention de personnes passant au loin, hors de la portée de la voix. — De même pour le toucher. A l'intérieur d'un « cercle tactile », les deux piqûres de l'esthésiomètre ne donnent que la sensation de « un » ; cependant une ligne tracée avec la pointe d'une épingle entre les deux pointes est perçue comme ligne, et avec sa direction. Une mouche posée sur la peau n'est pas sentie ou l'est à peine ; on la sent vivement dès qu'elle se déplace, etc.

2° *D'autre part, la vue et le toucher sont des sens mobiles.* — L'œil, de par son appareil musculaire externe, peut se mouvoir en tous les sens ; il est même difficile de l'immobiliser complètement. La main, organe par excellence du toucher actif, est d'une agilité extraordinaire, grâce aux

articulations complexes et aux muscles du bras et des doigts, qui lui permettent de tout explorer en tous sens autour de nous. Enfin l'œil et la main s'aident de tous les déplacements du corps. De là cette conséquence : quand les objets ne se déplacent pas, nous nous déplaçons par rapport à eux ; et ainsi se double la richesse de nos expériences de mouvements. *Car, qu'il y ait mouvements des choses sur nos organes, ou mouvements de nos organes sur les choses, il y aura toujours des mouvements enregistrés par nos organes et perçus dans des sensations.*

C'est même là, selon W. James, ce qui doit rendre assez confuses les premières sensations du mouvement : l'animal doit apprendre à rapporter, tantôt à lui-même et tantôt à l'objet, le mouvement qu'il perçoit d'abord sans le rapporter ni à l'un ni à l'autre. Des erreurs sont ici possibles ; celle qu'on fait, par exemple, en tournant rapidement sur soi-même : on perd la notion de sa propre immobilité, et on fait tourner les choses avec soi. Enfin la sensation du mouvement en profondeur est nécessairement aussi indistincte aux débuts que la sensation de la distance en profondeur (p. 201). Pour toutes ces raisons, on peut être sûr que la perception des mouvements fait l'objet d'une éducation, semblable et parallèle à l'éducation de la perception de l'étendue.

III. **Sensations de nos propres mouvements subjectifs.** — Nous percevons les variations de nos organes en mouvement, variations qui provoquent des modifications de ces organes, et conséquemment des sensations kinesthésiques. C'est le complexus perpétuellement mouvant de ces sensations qui nous donne la conscience perpétuellement synthétique de nos mouvements, des mouvements particuliers de nos membres et du mouvement d'ensemble de notre corps tout entier.

Une question intéressante s'est posée à ce sujet entre psycho-physiologistes : celle de savoir si nos sensations kinesthésiques nous donnent d'emblée et primitivement la notion de nos mouvements (Claparède), ou si elles nous donnent d'abord la sensation de nos attitudes, soit segmentaires, soit totales, les sensations de mouvements étant réductibles à des sensations de variations de ces attitudes (P. Bonnier). La logique paraît bien être du côté de cette dernière interprétation, puisque, même immobiles, nous avons des sensations d'attitudes (p. 183), et puisque le premier effet de nos mouvements est d'impressionner précisément les terminaisons sensorielles auxquelles nous devons ces connaissances d'attitudes. L'attitude serait donc comme une donnée qualitative, fournie par la sensibilité fondamentale, par opposition à la variation d'attitude, fournie par la sensibilité différentielle. Que si nous avons plus souvent conscience de mouvements que d'attitudes, cela est conforme à la prévalence fréquente de la sensibilité différentielle sur la sensibilité fondamentale, prévalence qui fait que nous remarquons souvent mieux en un champ sensoriel les variations que les qualités qui varient, les changements de contacts que les contacts, les mouvements des images marginales que ces images elles-mêmes, etc. (p. 148).

IV. **Sensations des mouvements fonctionnels et vitaux.** — C'est à la cénesthésie que nous devons la connaissance des mouvements de nos fonctions organiques. Nous avons vu (p. 185) qu'elle ne cesse de traduire leur perpétuel devenir physiologique par son perpétuel devenir psycholo-

gique, de rassembler à chaque instant une infinité de sensations organiques, qui se suivent en se chevauchant et en s'imbriquant les unes sur les autres, de façon à nous donner la conscience continue de notre vie. — On retrouve encore très net ce caractère de variations continues à progrès constants dans les sensations sonores (p. 208) ; c'est pourquoi le facteur du mouvement a tant d'importance dans la musique. — Enfin la vie intérieure, prise dans son ensemble, apparaît inséparable de la conscience incessante de son mouvement incessant, avec passages perpétuels de sensations à sensations, d'émotions à émotions, de perceptions à perceptions, d'idées à idées, de jugements à jugements, de raisonnements à raisonnements, et de l'un quelconque de ces actes à n'importe quel autre. C'est pourquoi nous avons dû la définir empiriquement comme une activité et un dynamisme à processus sans arrêts et sans solutions de continuité.

§ 2. — Les idées du mouvement

Sensoriellement, les expériences de mouvement sont les plus confuses qu'on puisse imaginer ; elles ne sont par elles-mêmes que des sentiments de variations continues. Pour devenir pensables et pratiques, pour s'élaborer en idées, il leur faut se rapporter à la représentation de ce qui varie et à des termes entre lesquels se fassent les variations. C'est pourquoi nous avons l'habitude de définir les mouvements par un point d'arrivée et un point de départ, et par un mobile allant de l'un à l'autre. Le mouvement lui-même échappera à la pensée, qui ne considère désormais que le mobile et ses positions successives.

Aussi notre *idée empirique* du mouvement est-elle à peu près exclusivement faite pour représenter les mouvements objectifs des choses ; nos sensations de nos mouvements subjectifs sont rapportées aux mouvements objectifs de leur appareil organique, c'est-à-dire des muscles, des tendons et des os ; et nos sensations de mouvements vitaux se perdent dans la confusion de ce concept de vie, le plus riche et le moins débrouillé qui soit (ce qui suffirait à expliquer l'antipathie naturelle qu'il inspire aux mécanistes). Normalement donc, nous pensons exclusivement les mouvements en fonction des positions successives d'un mobile, et ces positions en fonction des espaces traversés et des temps de traversée, ce qui nous permet nos appréciations pratiques de lenteur et de vitesse, de retard et d'accélération.

Ce point de vue artificiel est plus net encore dans l'*idée scientifique* du mouvement, également ramenée à des déplacements du mobile : les changements de position, les distances, les temps et les vitesses, sont soumis à l'analyse mathématique. Désormais le mouvement n'existe plus pour lui-même : il est réduit à l'espace et au temps, qui suffisent à le définir scientifiquement ; sa continuité originelle est remplacée par la discontinuité de points parcourus et d'instants de parcours. — D'où la négation de sa réalité par les Eléates, tant anciens que modernes ; c'est à la philosophie à la lui rendre, en formulant une *idée métaphysique* qui le rétablisse dans ses droits expérimentaux, comme Aristote en particulier chercha à le faire.

Article II. — *L'étendue et l'espace.*

Le problème de la perception psychologique de l'espace est assez récent. Il n'existe pas pour le sens commun, assez porté à croire que l'espace se perçoit comme les objets, d'emblée et tel qu'il est. Pendant longtemps les philosophes n'ont envisagé que le problème métaphysique de la nature de l'espace en soi. Ce n'est qu'au XVIIIe siècle que la célèbre discussion des idées innées, parmi lesquelles les cartésiens le rangeaient, vint soulever le problème de ses origines psychologiques. De là des théories et des analyses scientifiques que nous allons résumer séparément.

§ 1. — Les théories

La première question qui se pose, et la plus souvent discutée, est celle de savoir si la donnée d'étendue et d'espace est primitive et naturelle, contemporaine de nos premières expériences sensorielles, ou si au contraire elle est acquise, les premières expériences sensorielles se réduisant à des perceptions de qualités inétendues. La première hypothèse, voisine du sens commun, a trouvé son expression dans la *théorie nativiste*[1]. La seconde fait le fond de la *théorie empiriste*. C'est cette dernière qui a été d'abord soutenue, et qui compte encore les plus nombreux partisans.

I. Théorie empiriste. — Elle a été proposée d'abord par Berkeley, en 1709 ; puis elle a été développée par les empiristes anglais (Mill, Bain, Spencer), par les empiristes allemands (Lotze, Helmholtz, Wundt), et par les empiristes français (Taine, Ribot). Nous ne pouvons entrer ici dans le détail des doctrines et de leurs nuances individuelles. Contentons-nous de dégager les principes et les affirmations communes.

Donc, selon les empiristes, la notion d'étendue n'est aucunement primitive ; nos premières sensations sont inétendues, et n'ont d'autres caractères que leur qualité et leur intensité. Ce sont nos sensations musculaires qui nous font acquérir l'étendue ; si bien qu'un Prométhée enchaîné sur sa roche

1. Ce terme de nativisme est plutôt malheureux, car il signifie étymologiquement innéisme, et tend à faire considérer l'étendue comme donnée *a priori*. Or la plupart des nativistes veulent au contraire qu'elle nous soit donnée *a posteriori*, à la façon des qualités sensorielles, et avec elles, par l'exercice spontané des sens.

depuis sa naissance, et qui ne pourrait remuer ni ses mains ni ses yeux, ni contracter aucun muscle, ne pourrait, eût-il les yeux ouverts, voir qu'un monde de qualités inétendues. Nous avons ainsi à acquérir les trois dimensions.

a) Pour ce qui est de la *distance*, ou troisième dimension, il est évident d'abord que nous ne saurions la percevoir par la vue : un point, dit Berkeley, ne saurait projeter sur l'œil qu'un point, et non sa distance de l'œil. Aussi les aveugles-nés opérés disent-ils que les objets leur « touchent les yeux » : ils les voient dans un plan adjacent à leurs yeux. Témoins les aveugles-nés opérés par Cheselden (1728) et par Franz (1850). Enfin Platner (1793), observant des aveugles-nés non opérés, s'est convaincu que « le temps leur tient lieu d'espace. Proximité et éloignement ne signifient rien de plus chez eux que le temps plus ou moins long, le plus ou moins grand nombre de sensations, qui leur sont nécessaires pour passer d'une sensation à une autre ». C'est donc bien le mouvement, apprécié en notions de temps et en sensations kinesthésiques, qui donne le discernement des distances, naturellement inconnu à la vue, et même au toucher. « Une distance de vingt pas, c'est vingt pas à faire » (Berkeley). « L'espace n'est que la carrière du mouvement » (Bain).

b) C'est de la même façon que s'acquiert la notion des deux premières dimensions, hauteur et largeur. Selon Spencer, elles se ramènent toujours à la conscience d'un parcours, par l'œil ou par la main, de points visuels ou tactiles. En allant de A à Z, et en retournant de Z à A, on obtient ainsi une série de sensations successives, qui, rapidement récapitulées, donnent l'impression du simultané. *C'est leur réversibilité qui fait leur simultanéité*, et qui caractérise au reste l'espace par rapport au temps : car le temps n'est qu'une succession irréversible.

c) Ainsi toute localisation des sensations est acquise. Nous verrons plus tard comment les empiristes allemands se sont chargés de l'expliquer avec leur théorie annexe des « signes locaux » (p. 294).

Donc, sous toutes ses formes, l'espace est un dérivé du temps et du mouvement.

II. La théorie **nativiste** (Stumpf, Hering, W. James, Dunan, etc.), contredit ces thèses essentielles, et fait de l'étendue une donnée primitive et irréductible de nos sensations. La première fois que s'ouvrent les yeux, ils ont l'impression d'un

continuum coloré, non pas encore à trois dimensions, les trois dimensions devant être déterminées par une abstraction ultérieure, mais, si l'on peut ainsi dire, à toutes directions. De même, le toucher enveloppe toujours un continuum tactile. Il n'est même pas une seule de nos sensations qui ne présente, selon W. James, une qualité de voluminosité indistincte : car une colique, un son, etc., ont « leur volume ». Mais c'est évidemment la vue et le toucher qui sont ici privilégiés, surtout la vue, puisque l'espace normal des clairvoyants est un espace visuel.

Si l'on se place au point de vue des dimensions, il faut dire au moins que les deux premières sont données dans la sensation des continuums. Quant à la troisième, la distance, beaucoup de nativistes se rallient, en ce qui la concerne, à l'empirisme, et la tiennent pour acquise par l'expérience musculaire. Mais les principaux partisans de la théorie lui restent ici fidèles. Ils montrent d'abord un certain nombre d'animaux jouissant dès leur naissance d'une juste appréciation des distances : les poussins qui, en sortant de l'œuf, vont droit au grain à picorer; les petits canards qui se dirigent vers l'eau, etc. De plus l'homme lui-même, s'il ne peut accomplir si tôt de pareilles prouesses, à cause de l'insuffisante perfection de son cerveau et de ses organes lors de sa naissance, n'aura qu'à élaborer son expérience visuelle primitive à l'aide de sensations kinesthésiques pour arriver à apprécier les distances. Il pourrait même, selon W. James, l'acquérir par l'interprétation de ses seules impressions rétiniennes : ainsi le Prométhée des empiristes, devant les yeux duquel on ferait tourner un bâton dans divers sens, le verrait successivement en hauteur, en largeur et enfin en profondeur, au moment où l'un des bouts tendrait à disparaître derrière l'autre; c'est-à-dire arriverait encore à discerner les trois dimensions.

§ 2. — Sensation primitive de l'étendue

Il est bien difficile aujourd'hui de ne pas donner raison au nativisme contre l'empirisme, quant à l'origine de l'étendue.

1. L'expérience ne saurait créer la qualité d'étendue. — L'empirisme se dédouble, ici comme partout (p. 51), en empirisme métaphysique et en empirisme psychologique. C'est comme empirisme métaphysique qu'il obéit à son éternelle tentation de physique et de chimie mentales, ce qui lui fait soutenir le paradoxe de construire l'étendue avec de l'inétendu, le simultané avec du successif, et l'espace avec du temps. Ce n'est même

plus là de la chimie : c'est proprement de l'alchimie, et qui revient à faire une omelette sans œufs. — Ou est d'ailleurs l'expérience de qualités visuelles et tactiles inétendues, de couleurs et de résistances qui ne soient pas des taches colorées et des masses résistantes ? — Berkeley parle de points extérieurs projetés en points rétiniens : à ce compte l'image d'un objet serait aussi grande dans la rétine que cet objet l'est dans la réalité, puisque chaque point extérieur ne manquerait pas d'avoir son correspondant rétinien. Mais les points ne sont que des abstractions inconnues à l'expérience naturelle ; une perception spatiale de couleurs et de résistances n'est pas une somme de points colorés ou résistants. — Pareillement les trois dimensions ne sont que des abstractions : nous n'avons pas à les acquérir l'une après l'autre, mais à les différencier l'une après l'autre. — Enfin, comment ramener l'étendue à une série réversible de points parcourus ? D'abord nous avons des séries réversibles qui ne sont aucunement étendues, par exemple celle des gammes sonores, que l'on peut monter et descendre indéfiniment sans arriver jamais à les étaler. De plus, les continuums colorés et tactiles primitifs nous sont donnés avant que nous les parcourions, et nous continuons à les percevoir sans les parcourir et sans y sérier des points. De les parcourir nous aidera à les mesurer, mais ne les créera pas. — Bref l'empirisme métaphysique échouera toujours à nous créer artificiellement l'étendue.

2. L'expérience élabore notre connaissance de l'étendue. — Mais il y a un empirisme psychologique, et qui est excellent, celui qui consiste ici à étudier les différenciations de nos sensations primitives d'étendue, et à donner une « théorie génétique » de leur élaboration. Cet empirisme complète heureusement le nativisme. Celui-ci a tout à fait raison de dire que nous commencons par des sensations instantanées de continuums ; mais ce sont des continuums indifférenciés. Les données en sont simultanément étalées, et nous n'aurons jamais à les étaler, ni même à les étaler plus ou moins qu'elles ne sont. L'étendue sensorielle primitive restera toujours inextensible et irrétrécissable ; virtuellement il y a extériorité de toutes ses parties, *partes extra partes*. Mais ce virtuel doit passer à l'acte : et c'est par une éducation progressive de nos sensations que nous arrivons à la connaissance distincte de rapports spatiaux entre qualités étendues. Deux objets s'extériorisent l'un par rapport à l'autre en se limitant à leurs frontières ; et ils s'étendent eux-mêmes en s'étalant à l'intérieur de leurs propres limites. Ainsi, toute différenciation des étendues primitives se fait par des explorations de limites, c'est-à-dire de différences. C'est pourquoi il y a lieu d'envisager toujours une « théorie génétique » de l'étendue, qui est celle de l'élaboration de nos sensations d'étendue. Mais pas d'élaboration possible sans un fonds de données primitives à élaborer ; pas d'évolution sans une virtualité à faire évoluer ; l'évolution explique tout, sauf ce fonds primitif indispensable. C'est pourquoi, dans notre analyse des sensations, nous avons dû accepter comme irréductible le caractère primitif d'étendue qui appartient si évidemment au moins aux plus représentatives d'entre elles (p. 164).

§ 3. — Élaborations ultérieures

I. Leur mécanisme. — Le travail de la différenciation de l'étendue se ramène pratiquement à celui de la différenciation

des données de nos deux champs tactile et visuel. Il est bien remarquable que les deux sens auxquels nous devons premièrement notre notion d'espace, la vue et le toucher, soient les deux seuls qui se montrent sensibles aux mouvements objectifs des choses, et qui aient un organe mobile (p. 192). Ainsi nous instruisent-ils sur l'étendue de leurs propres qualités sensibles de diverses façons. 1. En nous les présentant d'abord, et d'emblée, comme étalées extérieurement les unes aux autres, ce qui morcelle tout de suite, et naturellement, la continuité primitive en objets discontinus. 2. En nous donnant des images indépendantes des objets en mouvement. 3. En nous permettant de parcourir ces objets en tous sens, de suivre leurs lignes de démarcation, bref de les explorer, pour aviver la connaissance de leurs formes. 4. En provoquant, par ce travail d'exploration active, le jeu de leurs propres appareils musculaires, ce qui nous vaut une infinité de sensations musculaires et kinesthésiques, qui deviennent tout autant d'éléments d'appréciation des étendues et des distances. 5. En se contrôlant les unes les autres, de façon à coordonner et faire concorder leurs résultats. 6. En rapportant ces résultats à la donnée primordiale de la perception du corps propre, le principal volume que nous connaissions, et par rapport auquel nous orientons les objets de nos champs visuel et tactile; orientation spontanée qui met en jeu tout le lot des sensations d'attitudes. 7. En faisant intervenir à l'occasion jusqu'aux orientations auditive et olfactive (p. 170 et 171).

Ainsi, dans la connaissance qu'un adulte possède des dimensions d'un objet quelconque, et du milieu où il le place, trouve-t-on toujours un complexus très riche de données optiques, de données tactiles externes, de données tactiles internes, surtout kinesthésiques, etc., le tout pénétré d'interprétations acquises et plus ou moins habituelles, et de raisonnements inconscients. Tout est ici affaire d'éducation des sens, de leur éducation par l'intelligence. Condillac a mille fois raison de dire qu'il y a une distance infinie entre les premières perceptions nues d'un enfant, et les perceptions intellectuelles d'un adulte; encore que celui-ci croie naïvement n'avoir qu'à ouvrir les yeux pour saisir les choses telles qu'elles sont.

II. Quelques exemples de cette éducation des perceptions d'étendue feront saisir sur le fait la complexité de ce travail, qui ne nous paraît simple que parce qu'il est naturel et spontané.

A. *Perception des grandeurs.* — Senties d'abord confusément, et sans distinction de dimensions, les grandeurs des objets tendent vite à se faire percevoir analytiquement, comme grandeurs de lignes, de surfaces et de volumes (Bourdon).

1° Une *ligne* est virtuellement dessinée par des oppositions de couleurs ou de contacts; elle est donc d'abord perçue dans ces couleurs et ces contacts, comme leur limite faisant partie d'elles-mêmes. Mais elle est beaucoup mieux perçue dès qu'on la parcourt, grâce à quelque mouvement de l'œil ou de la main. Ce n'est pas ce mouvement qui constitue la ligne, comme donnée optique ou tactile ; il aide seulement à la mieux percevoir. La ligne n'est donc pas une récapitulation de sensations kinesthésiques. Elle n'est même pas une récapitulation de points successifs ; il n'y a pas perception de points, qui n'existent pas dans la continuité de la ligne perçue par une sensation optique, synthétique et simultanée.

Une sensation synthétique de ce genre est déjà donnée par un point lumineux se déplaçant rapidement, par une étoile filante, par exemple, ou par un charbon brûlant tourné dans l'obscurité ; la sensation simultanée est alors assurée par la persistance de l'impression physiologique. A fortiori, quand la persistance de l'impression physiologique est garantie par la persistance de l'excitation, comme c'est le cas des lignes immobiles que l'œil ou la main parcourent, y a-t-il perception synthétique et simultanée.

2° Les *surfaces*, d'abord perçues en elles-mêmes, sont mieux perçues dans les lignes qui les limitent, et dont elles sont désormais l' « en dedans ». C'est toujours plus ou moins grâce à des mouvements que se fait leur reconnaissance et leur exploration. Nous avons tellement l'habitude de tracer partout des lignes, actuelles ou virtuelles, qu'il nous est à peu près impossible de percevoir des points isolés sans les relier par des lignes idéales : ces lignes les font entrer dans des surfaces. Ce sont généralement des lignes droites, celles qui nous sont les plus familières.

3° La perception des *volumes* suppose l'appréciation de leur épaisseur, qui dépend de la perception de la distance en profondeur, dont nous parlerons tout à l'heure. Indépendamment de cette dimension le volume est perçu comme une surface.

B. *Perception des positions.* — Les positions des objets nous sont connues en fonction des directions où il nous faut les chercher. Leur orientation objective est donc définie d'après notre orientation subjective, et d'après les sensations d'attitudes qui nous en donnent conscience. C'est par rapport à notre corps en équilibre, plus particulièrement par rapport à notre tête et à la ligne de nos yeux, que se déterminent les directions des objets. Elles se ramènent à trois : haut et bas, droite et gauche, avant et arrière. Ainsi un objet est à notre droite, ou à droite d'un autre objet, s'il nous faut aller de gauche à droite pour le trouver, etc.

Pratiquement nous déterminons les positions par rapport à trois lignes idéales. 1. Une ligne verticale, située dans le plan vertical du nez, par rapport à un « œil médian » virtuel (l' « œil de cyclope » de Hering). 2. Une ligne horizontale, située dans le plan horizontal des yeux. 3. Une ligne de profondeur, allant devant et derrière nous. Ces trois lignes pratiques déterminent nos trois dimensions : hauteur, largeur et profondeur ; nous n'avons que trois dimensions parce que nous n'avons que trois directions simples de mouvements.

C. *Perception des distances.* — Nous avons déjà primitivement un sentiment vague de distance, qui est surtout le sentiment de non-contact des objets ambiants. Du moment, en effet, que nous séparons notre corps du monde extérieur, nous percevons ce monde comme séparé, c'est-à-dire comme distant. De plus, l'expérience des mouvements objectifs des objets, qui glissent le long les uns des autres, se recouvrent et se découvrent, doit aviver encore ce sentiment de distance. Nous ne partons pas de la vision sur un plan adjacent à l'œil; du reste, la notion de plan est abstraite et postérieure; et enfin les enfants et les aveugles-nés opérés tendent les bras aux objets, et ne les cherchent point sur leurs yeux. On peut donc dire que nous voyons naturellement à distance. — Mais *voir à distance* n'est pas *voir la distance.* Celle-ci ne paraît pas nous être donnée directement par des sensations rétiniennes. Elle est indirectement perçue, grâce à l'interprétation intelligente de *signes*, qui nous permettent à la fois d'en aviver le sentiment et de la mesurer.

1. Le premier signe est à la portée des clairvoyants et des non-clairvoyants; c'est le *déplacement* que nous devons effectuer pour atteindre l'objet distant et en obtenir le contact; déplacement du bras, ou du corps entier. C'est ainsi que réellement la *mesure* d' « une distance de vingt pas, c'est vingt pas à faire », selon le mot de Berkeley. Les déplacements se traduisent alors dans la conscience soit par des sensations kinesthésiques, soit même, s'il s'agit de grandes distances, par des appréciations subjectives du temps du déplacement. Ainsi les paysans diront d'un village qu'il est à « tant d'heures ». Ces mesures de distance échappent évidemment à l'œil, qui ne se déplace pas. Mais il est d'autres mesures dues à l'interprétation d'autres signes de distance, où l'œil retrouve son avantage.

2. Le sentiment de la *convergence* des yeux. Cette convergence est en effet fonction de la distance des objets vus. Très forte pour les objets rapprochés, elle s'affaiblit à mesure qu'ils s'éloignent, et disparaît dans la vision à l'infini (au delà de 60 mètres). La conscience musculaire de la convergence se transpose donc en conscience de la distance. — Par là s'explique que nous apprécions très mal la distance par la vision monoculaire; nous n'avons ici que la conscience extrêmement obtuse de l'accommodation (et un peu aussi celle de la convergence, qu'il est difficile de séparer de l'accommodation). C'est la vision

binoculaire qui sert le mieux; grâce aux variations de la convergence, nous percevons assez bien les reliefs et les distances des objets rapprochés, mais des objets rapprochés seulement. Au delà de quelques mètres, l'effort de convergence n'est plus guère perçu; car la sensibilité musculaire de l'œil est assez obtuse. C'est ce que montre bien le fait que, dans l'obscurité, nous sommes incapables de dire à quelle distance se trouve une vive lumière.

3 *Les parallaxes.* On entend par là les différences des images que donne un même objet, soit perçu successivement par un œil qui bouge, soit perçu simultanément par les deux yeux. — La principale est la parallaxe binoculaire. Les deux images de la vision binoculaire, en effet, prises de points de vue légèrement différents, sont plus ou moins différentes, et ne se superposent pas de façon à coïncider exactement; leurs différences rapportées aident à percevoir le relief. C'est là le principe même du stéréoscope, où la vision par chaque œil d'une image légèrement différente de celle de l'autre œil, donne un vif sentiment de profondeur et de relief. — D'autres parallaxes résultent des positions de la tête, droite, penchée, ou inclinée. Aussi remue-t-on involontairement la tête pour examiner successivement les objets de bas en haut, de haut en bas, de gauche à droite, etc., ce qui précise et enrichit leur perception.

4. *La perceptibilité* de l'image. Ainsi, quand l'atmosphère se purifie, les objets, étant plus perceptibles, paraissent plus proches; phénomène fréquent dans les montagnes et les déserts, surtout après la pluie. Inversement, ils paraissent s'éloigner dans le brouillard. Pour la même raison, des sons faibles paraissent des sons lointains; et une odeur vive fait conclure à la proximité de l'objet odorant.

5. Les *points de repère* du champ visuel. Nous apprécions souvent la distance inconnue d'un objet, par la distance connue de ceux qui nous séparent de lui; et plus il y a de ces objets, mieux nous apprécions. On mesure la longueur d'une route au nombre de ses arbres. Par là s'explique que cette appréciation se fasse mieux en plaine, moins bien en montagne, mal en mer, et très mal pour la vision en hauteur. On repère en effet très mal la hauteur où se trouve un ballon, une fois que les détails de la nacelle sont devenus imperceptibles.

6. La comparaison de la *grandeur apparente* avec la grandeur réelle, préalablement connue, de l'objet distant. Un homme vu comme un point est par là même perçu comme éloigné.

(C'est pour une raison analogue que les dessinateurs placent un homme auprès des monuments qu'ils dessinent, afin de suggérer immédiatement leurs dimensions réelles.)

Bref, la distance est, de toutes les modalités de l'étendue, celle dont la perception est le plus vague à l'origine, et doit le plus à l'expérience et à ses complexus de données sensorielles et de raisonnements inconscients.

D. *Perception des formes.* — La forme d'un objet est fonction à la fois de sa grandeur, de sa position et de sa distance. Une même ligne droite a une forme différente selon qu'elle est verticale, oblique ou horizontale. Un même carré change d'aspect selon qu'il est vu droit ou renversé. Enfin l'introduction de la troisième dimension entraîne la déformation visuelle des formes, surtout des volumes, et leur vision en perspective. On retrouve ici tout le jeu de la convergence des yeux et des parallaxes : les borgnes, qui n'ont ni convergence, ni parallaxe binoculaire, apprécient aussi mal les reliefs des objets que les distances. Percevoir un volume, c'est toujours en faire le tour, en fait ou en imagination. La main seule peut épouser tous les plans de sa forme. Les yeux cherchent à l'envelopper pareillement ; faute d'y arriver aussi facilement, ils savent suppléer à leur insuffisance en interprétant en profondeurs les ombres, les déformations de plans latéraux, et tous les détails de la perspective. Ce qui permet aux peintres de nous faire percevoir des volumes et des espaces sur la surface plane de leurs toiles.

§ 4. — Étendue tactile et étendue visuelle

I. Le monde des clairvoyants. — D'après tout ce que nous venons de dire, il est clair que pour un individu normal, c'est-à-dire un clairvoyant, l'étendue visuelle prime pratiquement l'étendue tactile, et que tous nos renseignements ordinaires sur les grandeurs, les positions, les formes, les profondeurs et les volumes, sont des notions visuelles, ou des notions tactiles ramenées à des notions visuelles. Cette réduction, d'ailleurs, est beaucoup plus facile et naturelle qu'on ne pense. On y voit souvent une superposition paradoxale de résistances et de couleurs, c'est-à-dire de qualités hétérogènes : il n'y a en réalité superposition que de « sensibles communs », de données différentielles qui tendent d'elles-mêmes à s'accorder, à constituer une étendue commune aux couleurs et aux résistances. Etendue premièrement mise à la disposition de la vue, il ne saurait donc être question pour nous d'une étendue tactile pure, nos perceptions tactiles ayant peu à peu été rapportées, par l'expérience et l'éducation des sens, à nos perceptions visuelles, autrement maniables et pratiques. Cette éducation est si forte que

les aveugles accidentels, ceux au moins qui ont perdu la vue après l'âge de huit à dix ans, continuent à transposer leurs expériences tactiles des choses en expériences visuelles. Ils font ce que nous faisons tous quand, par exemple, nous heurtons un meuble au salon dans l'obscurité, et que nous imaginons visuellement la forme d'une chaise, d'une table, etc. ; ils continuent à vivre dans un monde visible, et à avoir des rêves visuels.

II. **Le monde des aveugles.** — Par là l'on comprend qu'un clairvoyant ne puisse facilement se représenter ce que peut être le monde tactile d'un aveugle-né, et les notions tactiles pures qu'il se fait des grandeurs, des formes, etc.[1]. Par là l'on comprend également combien un aveugle-né opéré doit se trouver désorienté dans son nouveau monde visible. Ses premières sensations visuelles sont nécessairement toutes incompréhensibles pour lui : il lui faut apprendre à les interpréter. Et longtemps sans doute, sinon toujours, il opérera la réduction (inverse de la nôtre) des sensations visuelles aux sensations tactiles ; il continuera à vivre dans un monde tactile. Le travail de cette traduction de sa langue ancienne dans une langue nouvelle, forcément peu familière, ne pourra qu'être très long, et prêter à des malentendus de la part des clairvoyants qui n'y prendront pas garde. Un aveugle-né opéré parle sa langue tactile, par exemple, quand il dit que les objets « touchent ses yeux » ; soit qu'il ait en effet cette impression, soit qu'il n'ait

1. Nous sommes portés à déprécier outre mesure la connaissance que l'aveugle possède du monde extérieur, parce qu'il manque de la perception des couleurs. En réalité l'aveugle est moins désavantagé par là que par l'impossibilité où il est de percevoir à distance : il touche moins souvent que nous ne voyons, et il ne touche les objets qu'un à un, alors que nous les voyons tous ensemble. Mais on doit remarquer que chaque fois que l'on touche et que l'on voit, le toucher prend l'ascendant sur la vue, et paraît avoir une meilleure sensibilité différentielle, ce qui est l'important, comme nous avons dit (p. 149). Dans l'ensemble donc les aveugles connaissent aussi bien, sinon mieux que nous, les objets sur lesquels ils sont informés par le toucher, et sur lesquels nous ne le sommes que par la vue. De plus, n'étant pas distraits comme nous le sommes par nos spectacles visuels, ils enregistrent mieux, et coordonnent mieux leurs propres données tactiles. Enfin ils suppléent à l'absence du toucher à distance qu'est la vue par une utilisation, qui nous est presque inconnue, des autres touchers à distance que sont l'ouïe, l'odorat, et même la perception tactile de l'air, dont ils rapportent les différences très délicates à des réverbérations d'objets. Un aveugle a vite fait, une fois entré dans une chambre, d'en mesurer la grandeur, d'y reconnaître et situer les meubles et les personnes, etc., et de même, à l'extérieur, de sentir tous les objets qui sont dans son entourage immédiat : il y a des aveugles qui font des courses à cheval et à bicyclette aussi bien que des clairvoyants.

que les mots anciens pour exprimer les expériences nouvelles, et que « toucher » veuille simplement dire impressionner vivement. Il possède d'autant moins la perception visuelle de la profondeur qu'il n'a pas appris à converger, et à interpréter le sentiment de convergence, et qu'il commence par la vision monoculaire (on opère généralement les deux yeux à quelques semaines d'intervalles). C'est pourquoi il sera longtemps avant de s'assimiler tout le mécanisme de la perception visuelle des distances. Quant à sa perception visuelle des formes et des grandeurs, elle doit être assez vague d'abord, soit en raison de la faiblesse de son acuité visuelle, qui restera toujours au-dessous de la normale, soit en raison de son inexpérience. Mais, même supposée vive, cette perception ne lui dira rien, tant qu'il ne l'aura pas rapportée à quelque perception tactile des mêmes grandeurs et des mêmes formes. Non seulement les qualités perçues diffèrent, mais les étendues elles-mêmes paraissent différer; les aveugles-nés opérés trouvent les objets beaucoup plus grands qu'ils ne s'y attendaient. C'est pourquoi le fait qu'ils ne savent pas discerner un cube d'un carré ne prouve nullement qu'ils ne *distinguent* pas ces formes, mais simplement qu'ils ne les reconnaissent pas, faute de les identifier à un cube ou à un carré tactiles (problème de Molineux). Tout cela est affaire d'éducation, et d'une éducation qui consiste à faire coïncider en détail les étendues visuelles et les étendues tactiles, mais non à acquérir la notion d'espace par des sensations kinesthésiques, qu'ils possèdent d'ailleurs presque toutes. Le cas des aveugles-nés opérés ne saurait donc prouver, comme on l'a trop dit, l'inexistence d'une étendue primitive dans les sensations visuelles.

§ 5. — Les idées d'espace

I. Idée empirique. — Si nous étions immobiles dans un monde immobile, nous pourrions percevoir ce monde comme étendu, nous n'aurions pas l'idée de l'espace. L'espace est pratiquement pour nous le réceptacle des corps en mouvement; réceptacle qui déborde toujours ce qu'il contient, car les objets peuvent toujours se mouvoir plus loin qu'ils ne le font, dans les directions où ils le font. Et de même ne percevons-nous aucune limite extérieure à nos propres déplacements en tous sens. L'espace empirique est bien ainsi « la carrière du mouvement », la possibilité indéfinie de tout mouvement en toute direction.

L'impossibilité même d'assigner des limites aux mouvements est la raison dernière de l'impossibilité où nous sommes d'assigner des limites à l'espace. Et après avoir été d'abord la carrière du mouvement, l'espace devient la carrière de l'imagination qui se plaît à le parcourir. *Quand nous pensons en avoir une sensation, nous n'en avons qu'une imagination.* Et cette imagination elle-même revient encore à exploiter l'idée de la possibilité de tous les mouvements dans toutes les directions. Seuls des esprits peuvent avoir cette idée, et conséquemment cette imagination. L'animal a des représentations d'étendue : il n'a pas l'idée de l'espace réceptacle des choses.

Étant une idée, l'espace doit être le même pour les aveugles et les clairvoyants. Nous n'avons même plus ici l'opposition de l'espace visuel et de l'espace tactile, comme nous avons eu l'opposition de l'étendue visuelle et de l'étendue tactile. L'espace n'est ni visuel ni tactile ; il est la carrière de tous les mouvements, soit d'objets visuels, soit d'objets tactiles. — Tout au plus, peut-on dire que les aveugles doivent être moins sensibles que nous à son indéfinité empirique, n'ayant jamais la perception actuelle d'objets toujours plus distants : l'objet distant est pour l'aveugle un objet absent. Les yeux aident étonnamment à prolonger les perspectives, et le champ visuel a le privilège de présenter toujours un horizon qui ne cesse de reculer à mesure que nous avançons. Rien de pareil dans le champ tactile de l'aveugle, qui n'a pas d'horizon sensoriel. Enfin c'est à l'œil surtout, et à l'ouïe, mais pas du tout au toucher, que nous sommes redevables de nos « sensations d'infini ».

II. **Idée scientifique**. — L'idée empirique de l'espace, idéalisée et simplifiée, est devenue l'idée scientifique d'un espace *absolu, infini, homogène*, tel enfin que nous ne saurions ni le percevoir, ni l'expérimenter, mais tel que nous le pouvons concevoir à l'aide de définitions. Car l'espace empirique est toujours *relatif* à nous qui en sommes le centre. Il n'est pas infini en acte, mais *indéfiniment prolongeable*. Il n'est enfin pas *homogène*, puisque les positions et les localisations des objets y ont un caractère qualitatif et hétérogène : notre gauche n'est pas notre droite, etc. — C'est dans l'espace abstrait que le géomètre conçoit ses figures abstraites qui, elles encore, ne sont pas empruntées à l'étendue qualitative, mais construites avec des éléments simples et abstraits, le point et le mouvement : le point en mouvement donne la ligne, la ligne en mouvement le plan, le plan en mouvement le volume. — C'est pourquoi *la géométrie des aveugles est exactement la même que celle des clairvoyants*. Ces deux géométries différeraient si elles se faisaient avec des images et de qualités sensorielles. Mais du moment que la géométrie n'est qu'une science de *rapports* spatiaux, et que ces rapports sont compris grâce à

des définitions, rapports et définitions sont des *conceptions intellectuelles* identiques chez le clairvoyant et chez l'aveugle. Que l'on fasse la géométrie au tableau, ou en palpant des figures tangibles, l'esprit conçoit toujours les mêmes idées, tout en s'aidant d'images diverses : et l'image ici n'est qu'accessoire, comme partout d'ailleurs où elle n'est que le support de la conception. — Quant *à l'idée métaphysique* de l'espace, nous ne pouvons qu'en renvoyer l'analyse à la philosophie.

Article III. — *Durée et temps*

On s'attendrait naturellement à voir reparaître à propos de la perception de la durée et du temps l'opposition de l'empirisme et du nativisme : on voit tout autant de raisons pour les empiristes d' « engendrer » le temps que d'engendrer l'espace, et de tirer le temps de l'espace que de tirer l'espace du temps. Cependant tous les psychologues sans exception considèrent la durée comme une donnée primitive et irréductible, c'est-à-dire sont nativistes sur ce point. Nous n'avons donc ici qu'à déterminer les conditions de la perception de la durée concrète, et de son élaboration en temps abstrait.

§ 1. — Sensation primitive de la durée

I. Les diverses expériences sensorielles de durée. — « Le temps est la mesure du mouvement », dit Aristote. Aussi la sensation de durée est toujours donnée avec et dans quelque sensation de mouvement : pas de mouvement sans durée, pas de durée sans mouvement. Qu'on essaye de percevoir un « temps vide »; quelque effort que l'on fasse, on se trouvera toujours en présence d'un temps plein, étoffé tout au moins par des sensations organiques et vitales de mouvements intérieurs. Nous pouvons donc déterminer nos expériences sensorielles de durée parallèlement à nos expériences sensorielles de mouvement.

1. Nous percevons déjà immédiatement la durée des *mouvements objectifs* des choses, dans les sensations visuelles et tactiles qui nous les révèlent. L'expérience de durée est ici la sensation différentielle et synthétique des successions de leurs positions et de leurs changements de grandeurs.

2. Nous percevons immédiatement encore la durée de nos propres *mouvements subjectifs*, dans leurs sensations kinesthésiques. L'expérience de durée est ici la sensation différentielle et synthétique des successions d'attitudes, soit segmentaires, soit totales.

3. Enfin, et surtout, nous percevons immédiatement la durée

de nos *mouvements fonctionnels et vitaux*, dans leurs sensations cénesthésiques, dans les sensations auditives, et plus généralement dans la conscience du courant de la vie psychique. L'expérience de durée est la sensation différentielle et synthétique des successions d'états de conscience, soit affectifs, soit représentatifs.

II. La loi du rythme. — Toute sensation de durée est donc sensation de succession. Par là, elle tend à introduire dans sa matière, qui est toujours un mouvement continu, la discontinuité de ses mesures. La sensation confuse de durée se fait perception distincte de durée à deux bouts, située entre un avant et un après. Cette perception, comme les autres, obéit à notre besoin de connaître du fini, du déterminé (p. 283), à notre horreur naturelle de l'indéterminé et du fluide. Cela est particulièrement remarquable dans notre connaissance de la durée vitale, qui est celle de mouvements ininterrompus, sans commencement ni fin, et qui est cependant débitée par segments discontinus, grâce à la perception de *rythmes*. Un rythme est le morcellement d'un mouvement continu en segments égaux, qui se répetent à intervalles égaux et en séries, avec alternance de temps forts et de temps faibles, de pleins et de vides, d'intensifications et de relâchements. Son expérience est celle d'un nombre concret.

Ainsi percevons-nous la durée organique de notre respiration et de notre circulation dans le rythme des inspirations et des expirations, d'une part, et des battements du cœur et du pouls, d'autre part. — Nous ne pouvons entendre la succession des déclics d'une horloge sans la cadencer en tic-tac, avec accentuation alternative des tics et des tacs, séparés par des intervalles égaux, ou au moins réguliers. De même du galop du cheval, et en général de tous les bruits et de tous les sons qui se veulent prêter à cette mesure concrète. C'est pourquoi le rythme est un élément naturel de la musique, et même de la parole. D'où notre goût inné pour la poésie, avec ses rythmes alternatifs de syllabes fortes et faibles (vers grecs, latins, etc. : ce rythme manque malheureusement à la poésie française), de syllabes à nombre fixe (vers français), de rimes répétées et alternées, etc. Très certainement le rythme est pour beaucoup dans la magie naturelle de la musique et de la poésie ; c'est lui qui a valu à l'ouïe la caractéristique de « sens de la durée », et à la musique celle d' « art du temps ». — Il se retrouve enfin

partout dans la conscience de notre vie psychique. Dans celle de notre vie intellectuelle, que nous avons vu se débiter en rythmes d'attention (p. 66). Dans celle de notre vie active, qui se débite en rythmes d'efforts : rythmes des pas dans la marche, des gestes, des coups de marteau du forgeron, des coups de rame du batelier, des coups de fléau du batteur en grange, etc. ; tout travail en commun ne se fait bien que s'il est rythmé. Enfin la danse n'est que l'expression de notre plaisir naturel à cadencer nos mouvements. Et les Grecs ont fort bien défini la vie harmonieuse une « eurythmie ».

Ainsi la loi du rythme domine toutes nos perceptions de durée. De même que nous ne pouvons guère percevoir des points simultanés sans les synthétiser et lier par des lignes virtuelles (p. 200), de même nous ne pouvons guère percevoir des états de conscience successifs sans synthétiser et lier leurs successions dans des rythmes qui les sérient les uns à la suite des autres. La « ligne du temps » sera la figuration naturelle de ces séries à direction constante d'arrière en avant.

III. **Théorie intuitionniste de la durée.** — De par sa prédilection pour les données immédiates de la conscience, l'intuitionnisme devait faire un sort particulier à la durée, surtout à la durée vitale, qui est pour lui non seulement la durée par excellence, ce qu'elle est bien en réalité, mais encore la seule vraie durée, ce qui est une exagération. Car, à côté de l'intuition de la durée vitale, nous avons l'intuition de la durée des mouvements objectifs, comme nous l'avons dit ; et cette intuition est aussi immédiate et certaine que l'autre : nous sentons durer les phénomènes externes comme nous nous sentons durer.

En outre, l'intuitionnisme conçoit (car c'est un concept) la durée vitale comme une expérience purement qualitative de continuités pures, de transformations sans arrêts, de données perpétuellement hétérogènes ; il se refuse à voir dans la durée une grandeur, et veut que toute détermination quantitative ne lui soit appliquée qu'artificiellement, par « spatialisation », tout comme dans les mesures d'intensité (p. 53). — Mais ces thèses enveloppent d'abord une confusion initiale, la confusion entre *la durée* et *ce qui dure*, entre le mouvement et sa mesure. Ce qui dure, c'est en effet la vie avec ses qualités hétérogènes, c'est le mouvement avec ses variations. Mais autre chose est des états de conscience successifs, autre chose le sentiment de leurs successions ; et l'expérience de la durée n'est que ceci. — De plus, cette expérience est bien celle d'une grandeur naturelle, qui offre immédiatement du plus et du moins, selon ce qu'en embrasse la perception, et qui s'étale comme un ruban toujours en train de se dérouler. L'expérience universelle des perceptions de rythme montre combien est naturel le morcellement de la durée en segments distincts, et le découpage de ce ruban. Il se fait sans aucune spatialisation ; nous le constatons même chez les animaux, qui n'ont pas l'idée d'espace, et qui se montrent sen-

sibles aux rythmes de leur propre vie (tel le chat à celui de son ronron, et tous les animaux à celui de leur marche), et même à nos rythmes musicaux. C'est donc d'elle-même que la sensation de durée s'apparaît comme une grandeur, ainsi que la sensation d'étendue. — Que si les durées successives trouvent chez l'homme leur figuration dans une ligne, c'est parce que cette image est commode et naturelle ; elle symbolise fort bien la direction commune de toutes les durées réelles, et leur homogénéité naturelle. Elles vont toutes d'arrière en avant. Nous n'avons même pas à opérer ici la réduction de durées qualitativement différentes, comme nous avons eu à opérer la réduction de l'étendue visuelle et de l'étendue tactile. La sensibilité différentielle de la durée dégage d'elle-même son « sensible commun », qui se réduit en tout et partout à des successions de phénomènes immédiatement extérieurs les uns aux autres.

§ 2. — Différenciation du présent, du passé et de l'avenir

1. **Le présent.** — La première durée que nous percevions est celle de nos états *présents*, c'est-à-dire actuellement vécus, et sentis tandis qu'ils passent. La base de toute conscience de durée est donc le « présent apparent » ou « présent psychologique », qu'il importe de ne pas confondre avec le « présent physique ». Celui-ci n'est que le point mobile qui sépare le passé de l'avenir dans le temps. C'est un instant-limite, qui n'a aucune durée. Celui-là est un instant qui a une durée toujours appréciable. Selon Wundt, elle est normalement de douze secondes environ, s'il s'agit de perceptions distinctes, et peut aller jusqu'à une minute, s'il s'agit de perceptions indistinctes. Pratiquement la longueur maximum du présent psychologique se mesure à la longueur maximum d'une phrase musicale, ou d'une phrase parlée. Une phrase, en effet, n'est intelligible que pour autant qu'y est possible la synthèse des sons successifs, et qu'on peut tous les réunir dans un état d'aperception unique, où la phrase est comprise et perçue comme un tout.

Le présent psychologique a donc pour limites extrêmes l'état de conscience le plus récent, et l'état de conscience le plus ancien, celui qui se meurt derrière nous et tombe déjà dans le passé. Ainsi le présent est-il déjà divisible en instants successifs distincts, en autant d'instants distincts qu'il y a de successions distinguées. Le plus court instant semble être de 1/500e de seconde, puisqu'on distingue encore deux étincelles électriques se succédant à cet intervalle. — Toujours est-il que les états de conscience qui traversent notre présent, passent par des instants qui leur confèrent successivement, au point de vue du sentiment de la durée, les coefficients prati-

ques d'états qui « passent », puis d'états qui « ne font que de passer », et enfin d'états qui « sont passés ». Les premiers appartiennent à la *conscience la plus présente ;* les seconds appartiennent à la *mémoire immédiate*, car on peut encore les saisir avant qu'ils aient disparu ; les derniers vont enrichir la *mémoire proprement dite*, car ils auront à ressusciter pour réapparaître à la rampe de la conscience.

2. Le passé commence donc au premier état recueilli par la mémoire. C'est la mémoire qui fournit sa matière à la perception du passé ; et celle-ci est riche dans la mesure où l'est celle-là.

Toutefois, il importe de bien remarquer que la conscience du passé est encore une conscience présente (W. James). En effet, les souvenirs, s'ils sont des représentations de ce qui a été et n'est plus, sont aussi des représentations qui existent pour elles-mêmes, et qui appartiennent au présent psychologique. Ils constituent des états de conscience présents, en qui le passé se projette comme objet à revivre et à repenser. Il n'y a donc aucun rapport entre la durée actuelle que *présente* la conscience du passé, et la durée passée qu'elle *représente*

3. Quant à l'avenir, il n'est évidemment l'objet d'aucune sensation présente de durée. Sa conscience psychologique est le fait de l'imagination, projetant en avant des souvenirs de durée extraits du passé. Il n'est qu'une *prévision* de durée, plus ou moins accompagnée d'un sentiment d'*attente*.

§ 3. — Appréciation des longueurs de durée

La durée étant une grandeur naturelle, on conçoit tout de suite que nous soyons portés à apprécier et à mesurer cette grandeur selon les rapports quantitatifs du grand et du petit, ou plutôt du long et du court, puisque la durée prend spontanément la forme d'une série linéaire. — Si naturelles que soient ces appréciations et ces mesures, elles ne peuvent que se heurter à une difficulté inhérente à leur objet. Car, contrairement aux segments d'étendue, qui sont simultanés, les segments de durée sont successifs et perçus l'un après l'autre . il est donc impossible de les juxtaposer, et plus encore de les superposer. On ne pourra jamais comparer que la perception d'un segment au souvenir d'un autre, sinon même deux souvenirs entre eux. De là l'inexactitude inévitable des *appréciations directes* de durées, où l'on ne peut qu'éprouver une im-

pression subjective de grandeur sans mètre. De là, en outre, le besoin de *mesures indirectes*, où l'artifice consiste à trouver des mètres pratiques.

I. **Appréciations directes.** — Il est d'expérience commune que nous trouvons le temps plus ou moins long, sans nous rapporter à ses mesures objectives. Nous parlons de « minutes qui durent des siècles » et de « la vie qui passe comme un jour ». Sur quoi se fondent ces appréciations subjectives ? Il faut distinguer ici l'appréciation du présent et l'appréciation du passé.

1. *Appréciation du présent.* — C'est surtout en fonction du *désir* que nous mesurons le temps qui passe : *nous trouvons ce temps court quand nous désirons qu'il se prolonge, et nous le trouvons long quand nous désirons qu'il se raccourcisse.* Un temps occupé à des occupations agréables et intéressantes est toujours trop court : il passe « sans qu'on s'en aperçoive » : on voudrait « arrêter l'horloge » quand on est dans la fièvre du jeu et de l'action ; l'heure qui sonne fait dire « déjà ». La crainte d'un avenir désagréable produit ici le même effet que la jouissance d'un présent agréable : les minutes qui précèdent une épreuve redoutée, examen à passer ou algarade à recevoir, passent très vite, à moins que le désagrément de l'attente ne les fasse paraître longues. Par contre, le temps passé à s'ennuyer, à travailler à contre-cœur, à faire antichambre, etc., paraît effroyablement long : on voudrait alors « pousser les aiguilles de l'horloge » ; et l'heure qui sonne fait dire « seulement ? » Le désir agit alors en nous comme une force qui nous tend vers l'avenir et qui voudrait en devancer l'avènement. La conscience n'est faite que de déceptions et d'élans qui alternent et s'accumulent, c'est-à-dire de désirs frustrés. Selon un poète, si l'on confiait au désir le soin de dévider le fil de nos jours, il en épuiserait l'écheveau en quelques minutes.

Par l'action du désir s'explique ce fait, bien connu, que le même trajet de Paris à Orléans paraîtra plus long si l'on s'arrête à Orléans, que si l'on continue jusqu'à Bordeaux. Dans le premier cas, le désir se fixe sur l'arrivée à Orléans, et on s'ennuie des Choisy ; dans le second, il se fixe sur Bordeaux et l'on se résigne à attendre. Si bien que cette fois l'on trouve à peine le temps plus long de Paris à Orléans que la première fois de Paris à Choisy.

2. *Appréciation du passé.* — C'est surtout en fonction de sa richesse en *représentations* et en *souvenirs* que nous mesurons le temps passé. *Ses périodes sont longues en proportion de leur contenu.* Ainsi un jour de voyage, qui réapparaît sous la forme de souvenirs d'excursions et d'expériences variées, paraît bien autrement long que trois mois de maladie, qui ne restent pour ainsi dire que comme une date dans la conscience, et ne lui représentent plus qu'un intervalle vide.

L'on comprend donc que les années vécues paraissent plus longues à l'enfant qu'au vieillard : elles sont pour le premier autrement riches en souvenirs que pour le second. Selon Paul Janet, la durée apparente d'un segment de la vie écoulée serait proportionnelle à la durée totale de cette vie : une année pour un jeune homme de vingt ans serait le vingtième de sa vie, pour un homme de cinquante elle ne serait que le cinquantième. La représentation de la vie passée s'étalerait perspectivement dans un champ d'étendue sensiblement constante ; c'est un fait que

le vieillard ne trouve pas son passé de vieillard sensiblement plus long, qu'enfant il ne trouvait long son passé d'enfant. C'est que la mémoire a une amplitude assez constante : elle ne s'enrichit guère de souvenirs nouveaux qu'en s'appauvrissant de souvenirs anciens. Peut-être même chez le vieillard s'appauvrit-elle plus vite qu'elle ne répare ses pertes, les expériences nouvelles n'étant plus que des expériences habituelles qui laissent peu de souvenirs individuels ; d'où le raccourcissement rétrospectif du passé, si sensible chez les vieillards.

3. *Anomalies.* — Si maintenant, l'on rapproche l'une de l'autre ces deux appréciations subjectives de la durée, on comprend certaines anomalies.

a) En général, le temps qui a paru le plus court, tandis qu'il passait, paraît le plus long quand il est passé; précisément parce qu'il est fait d'expériences agréables, qui n'ont pas donné à la conscience présente le sentiment de la fuite des heures, et qui ont laissé à la mémoire une série importante de souvenirs pour étoffer l'intervalle évoqué. Inversement, les intervalles trouvés longs, quand on les a vécus, réapparaissent généralement comme des intervalles vides, et que révèle à peu près seule leur date : témoin les heures d'antichambre et les mois de maladie.

b) D'autre part, quand nous nous interrogeons sur la durée d'un segment de vie écoulée, il arrive que nous obtenons des résultats discordants ; que, par exemple, nous nous rappelons des heures d'antichambre soit comme fort longues, soit comme fort courtes. Dans le premier cas nous nous rappelons nos mesures d'autrefois, c'est-à-dire le sentiment de longueur que nous éprouvions. Dans le second cas, nous mesurons à même le souvenir des heures, qui ne nous offre que fort peu d'événements distincts. C'est ainsi que des mineurs, perdus sous terre, donc sans aucune appréciation objective du temps, ont déclaré d'abord avoir attendu un temps infini ; puis, quand on leur demandait de préciser ce temps, ont donné à peine le tiers du nombre de jours réels.

c) Le sentiment de la brièveté de la vie, qui diffère tant d'individu à individu, est fait à la fois d'une appréciation du passé, raccourci par la mémoire, et d'une appréciation du présent, qui fuit trop vite à notre gré. C'est pourquoi les enfants et les jeunes gens connaissent peu ce sentiment, étant toujours tendus vers l'avenir, et ne mesurant guère le passé. Les vieillards le doivent connaître, qui se replient vers le passé, et chez lesquels la crainte de la mort modère le désir de l'avenir.

II. **Mesures indirectes.** — Les appréciations directes sont évidemment de peu d'utilité pratique. Il n'y a de pratique qu'un mètre, permettant des évaluations et des comparaisons sensiblement exactes. C'est à quoi tendent les mesures indirectes de longueurs de durée. Elles sont de deux types, selon que le mètre est subjectif ou objectif.

1. *Mesures subjectives.* — Ici le mètre est toujours un *rythme* connu par expérience personnelle. Nous en avons plusieurs à notre disposition. Tels le rythme de certaines sensations cénesthésiques : de la faim, du sommeil, etc., dont les besoins périodiques font assez bien apprécier le temps écoulé et avertissent de l'heure des repas ou du coucher (*temps viscéral* des

psycho-physiologistes). Tel encore le rythme de l'effort musculaire : on sent à la fatigue qui survient combien de temps l'on a marché ou travaillé (*temps musculaire*). Tel enfin les rythmes plus pressés de la respiration, des battements du cœur, de la marche, qui peuvent servir à mesurer des intervalles plus courts (*temps sensori-moteur*).

Des expérimentateurs ont essayé de déterminer l'exactitude de ces mesures subjectives (Mach, Wundt, etc.). C'est ainsi qu'ils demandaient à leurs sujets d'apprécier la longueur de temps vides, c'est-à-dire sans représentations. Il s'agissait alors : 1. de percevoir un intervalle de temps donné, objectivement mesuré ; 2. puis de dire quand on avait le sentiment d'un intervalle égal écoulé. Cela revenait donc à comparer une perception à un souvenir immédiat de durée. En général les sujets appréciaient assez bien des durées d'une seconde, faciles à rapporter aux rythmes de la respiration et du pouls ; les intervalles plus petits étaient généralement allongés, et les plus longs raccourcis ; sans doute sous l'influence de l'imagination et du désir. Les plongeurs, au contraire, allongent toujours la perception de la durée de leurs plongées, et pour des raisons analogues.)

2. *Mesures objectives.* — Evidemment toutes ces mesures subjectives sont encore bien peu précises ; on n'y recourt que par pis-aller et faute d'autres, comme le font les prisonniers, par exemple. Dans la vie ordinaire, au lieu de rythmes subjectifs, on utilise les rythmes objectifs plus précis de phénomènes familiers, dont les principaux sont d'abord la succession des jours et des nuits ; puis, pendant le jour, la hauteur du soleil et la longueur des ombres (*Jam decidunt altis de montibus umbrae*, dit le berger de Virgile) ; puis enfin, pendant la nuit, les positions de la lune et des étoiles, etc. Ainsi nous trouvons-nous amenés naturellement à apprécier toutes les durées en fonction de notre idée du temps, et avec ses mesures objectives, autrement maniables et pratiques que des intuitions subjectives.

§ 4. — L'idée du temps

Cette idée, comme celle de l'espace, est une conception de l'esprit ; elle est propre à l'homme ; nous n'avons aucune raison de l'attribuer à l'animal. Celui-ci a bien des représentations de durée, présentes et passées, mais de durées concrètes, où les limites font corps avec les états de conscience limités, et ne s'en détachent pas pour être pensées pour elles-mêmes et comme des rapports. A plus forte raison ne les pense-t-il pas avec les idées d'*avant*, de *pendant* et d'*après*.

I. **Idée empirique.** — L'enfant paraît avoir beaucoup moins vite l'idée nette du temps que celle de l'espace. Le passé ne se différencie guère pour lui : tout ce qui est passé a facilement eu lieu « la semaine dernière », ou « hier ». A fortiori n'a-t-il guère l'idée de l' « avant moi », qui est assez tardive. Quant à l'idée de l' « après moi », son illusion naturelle d'immortalité la lui interdit longtemps. Mais il a très vite les idées d'*avant*, d'*après* et de *pendant*, qui sont les éléments essentiels de l'idée du temps, faite des rapports d'antériorité, de postériorité et de simultanéité. Dès qu'il peut étendre par l'imagination l'avant à l'infini devant lui, l'après à l'infini derrière lui, il a l'idée empirique intégrale du temps.

Psychologiquement donc, le temps apparaît déjà comme une série linéaire, comme une ligne que suivent tous les mouvements, toutes les successions, et le long de laquelle nous projetons toutes les durées, les nôtres et celles des choses. Sa mesure comporte un rapprochement de tous les mouvements, objectifs ou subjectifs, et leur homogénéisation dans ce caractère commun de glissement d'arrière en avant. C'est pourquoi la troisième dimension, ou ligne de distance, est le schème naturel avec lequel nous pensons le temps. Ainsi, contrairement à ce que pensaient les empiristes, l'espace nous aide à penser le temps, beaucoup plus que le temps ne nous aide à construire l'espace.

Pour mesurer la ligne du temps, il fallait la considérer dans une durée-type, uniforme et rythmique. La succession périodique des jours et des nuits, des mois, des saisons et des années a doté l'homme de cet étalon de durée ; le mouvement apparent du soleil a fourni les heures ; les clepsydres, les chandelles, les sabliers, les horloges, les « chronomètres », ont permis la mesure des intervalles plus petits, jusqu'aux intervalles de minutes, de secondes, et de millièmes de seconde. Pratiquement donc, à côté de nos appréciations subjectives si imprécises des durées, nous avons tout un système de mesures objectives, dues à la détermination de symboles conventionnels, qui se sont élaborés parallèlement aux progrès de la civilisation et de la science.

II. **Idée scientifique.** — Cette conception empirique du temps a subi, en vue de fins scientifiques, une élaboration analogue à celle de l'idée d'espace. Le temps fait l'objet de définitions et de conventions ; c'est ainsi qu'on le conçoit comme *absolu*, alors que tout temps réel, soit solaire, soit sidéral, ou tout autre, est relatif aux mouvements dont il est la

mesure : comme *uniforme*, alors qu'un temps réellement uniforme ne saurait se démontrer sans pétition de principe, puisqu'il postule l'uniformité de son propre mouvement ; comme *infini*, alors que l'expérience ne peut donner que des temps finis, indéfiniment prolongeables par l'imagination ; comme *vide*, c'est-à-dire indépendant de tout mouvement, ce qui est contraire à toute expérience. Le temps scientifique n'est donc qu'un temps abstrait, créé par la pensée pour la pensée. — D'où l'effort naturel des philosophes pour restaurer la réalité du temps expérimental dans une *idée métaphysique*.

CHAPITRE XII

LES IMAGES

Définition et importance de l'image. — Nous pouvons, dans l'isolement et le silence du cabinet, revoir un site déjà vu, le parcourir en esprit, entendre le bruit d'une chute d'eau, même respirer l'odeur des fleurs et revivre les émotions d'une excursion. Bref, nous pouvons renouveler une expérience sensible en l'absence de toute excitation sensorielle. C'est que les sensations que nous avons éprouvées ne sont point tout à fait mortes ; encore qu'elles aient disparu de la conscience, elles peuvent y reparaître sous la forme d'images. L'*image est ainsi une sorte de réviviscence de la sensation, sous forme généralement affaiblie et appâlie.* Elle est le *double*, ou la *copie*, de cet original ; l'*état faible* de cet *état fort ;* l'*état second* de cet *état premier.*

Elle a une importance extraordinaire dans la vie intérieure. Par opposition à la sensation, qui est autant au monde extérieur qu'à nous, elle nous appartient tout entière, nous donnant la pleine possession de notre passé, et se prêtant à toutes les élaborations possibles des expériences une fois acquises. Normalement, le courant de la conscience entraîne autant d'images que de sensations, sinon plus. Chaque fois que nous nous dérobons aux excitations venues du dehors, et que nous renonçons à penser au dedans, nous sommes amenés à ne vivre que d'images et de fonctions d'images. C'est le cas du rêve, c'est-à-dire de toute notre vie endormie ; c'est le cas aussi de ce que nous réservons de notre vie éveillée à la mémoire, à l'imagination et à l'association ; bien plus, des images se mêlent constamment à nos perceptions et à nos pensées. Il semblerait en vérité que la sensation se réduisît au rôle de pourvoyeuse d'images dans la vie de la conscience.

Nous allons successivement : 1. relever et décrire nos différentes sortes d'images ; 2. analyser leur nature, 3. et en parti-

culier leur caractère empirique d'irréalité ; enfin 4. préciser leur rôle, et les transformations qu'il leur vaut.

Article I. — *Étude descriptive.*

§ 1. — Images représentatives

Il n'y a image que s'il y a eu préalablement sensation. Etre dépourvu d'un sens, c'est donc nécessairement être dépourvu de la catégorie des images correspondantes ; les aveugles-nés n'ont pas plus d'images visuelles que de sensations visuelles ; les sourds de naissance, pas plus d'images auditives que de sensations auditives. On compte donc autant de variétés d'images que de variétés de sensations. — Ceci heurte quelque peu le sens commun ; car on ne voit communément dans l'imagination que la fonction des images visuelles, conformément à l'étymologie du mot image, qui n'évoque à l'esprit que formes et couleurs. Mais, de même qu'il y a des *images visuelles*, il y a des *images auditives* : témoins les mélodies qui nous obsèdent ; des *images gustatives* et des *images olfactives* : car l'on reconnaît fort bien les saveurs et les odeurs ; des *images tactiles* surtout, aussi variées que les sensations tactiles : *images tactiles externes* qui aident l'aveugle à reconnaître les objets et à se représenter le monde extérieur, *images tactiles internes*, qui nous fournissent à tous notre topographie naturelle de nos organes intérieurs, *images kinesthésiques* d'attitudes et de mouvements.

Car nous avons encore des images de nos sensibles communs comme de nos sensibles propres : *images des mouvements objectifs* des choses, que nous nous rappelons aussi nettement que les choses, et *images de nos mouvements subjectifs*, plus connues sous le nom d'*images motrices* ; les savoir-faire d'un métier, d'un sport ou d'une activité musculaire quelconque, sont à base de ces images motrices, comme l'expérience du peintre est à base d'images visuelles, et celle du musicien à base d'images auditives ; *images d'étendue, de formes, de grandeurs, de positions* et *de distances*, qui nous spatialisent notre représentation intérieure du monde externe ; *images de durée*, enfin, et de rythmes de durée. Car rien ne nous est plus facile à évoquer que le rythme d'une phrase musicale et celui d'un vers, qui nous viennent parfois, le premier sans sa mélodie, le second sans ses paroles, mélodies et paroles que l'on peut souvent chercher longtemps et en vain, le cadre revenant sans son contenu qualitatif.

Ainsi donc, toute sensation et toute perception paraissent aptes à se survivre sous forme d'images. *Cette aptitude paraît proportionnelle à l'utilité des sensations et des perceptions*, et par conséquent à leur représentativité : plus elles nous servent, plus nous tendons à les conserver. C'est pourquoi nous manions plus d'images visuelles, tactiles et sonores que d'images olfactives et gustatives. — Cela même nous amène à poser le problème des images affectives.

§ 2. — Images affectives

Nos sensations affectives, en effet, étant naturellement inutilisables en « savoirs » et en « savoir-faire », on peut s'attendre à ce qu'elles donnent difficilement naissance à des images *affectives* et *cénesthésiques*. Et l'on ne saurait s'étonner que l'existence de telles images ait été mise en doute ; ce qui a fait nier toute imagination et toute mémoire affectives.

1. *Thèse affirmative.* — La plupart des psychologues affirment aujourd'hui, à la suite de Ribot, de Paulhan, etc., l'existence d'images affectives. D'abord en raison du principe que tout état de conscience est susceptible de réviviscence, et qu'il n'y a pas lieu de faire a priori une exception pour les états de conscience affectifs. Ensuite les faits de réviviscence d'émotion paraissent bien établis. Le souvenir d'un événement terrifiant peut s'accompagner du renouvellement de l'ancienne terreur, et que l'on reconnaît : le frisson revient, souvent aussi intense que la première fois. A visiter les lieux de son enfance on retrouve, après une longue absence, toutes les émotions qu'on y éprouva. Enfin nous avons tous plus ou moins de ces états affectifs vagues, qui nous donnent le sentiment du « déjà vécu », et que nous pouvons ensuite rattacher à des expériences passées, tout comme les autres souvenirs. — Ces faits de réviviscence d'émotions, soit spontanée, soit liée à des représentations, prouvent donc l'existence de véritables images affectives.

2. *Thèse négative.* — Par contre, d'autres psychologues, avec W. James, etc., nient la réalité de ces réviviscences. Voici leurs arguments.

a. D'abord c'est un fait que nous ne ressuscitons pas à volonté nos émotions anciennes. On a beau savoir que l'on a souffert de névralgies ou d'angoisses, on ne saurait restaurer l'expérience de la névralgie ou de l'angoisse. Et de même des émotions agréables : le vieillard ne retrouve plus ses impressions de jeunesse.

b. Ce qu'on prend souvent pour une émotion ancienne n'est que le souvenir intellectuel d'avoir été ému. Mais le souvenir d'une douleur n'est pas une douleur ; il peut même être agréable : *forsan et hæc olim meminisse juvabit*. De même du souvenir des plaisirs, qui peut être une souffrance : « la pire douleur est le souvenir du bonheur passé », dit le Dante. Au contraire, l'image d'une couleur est encore colorée, et le souvenir d'une maison est une maison.

c. Que si le souvenir d'une émotion s'accompagne d'une émotion, c'est d'une émotion nouvelle, qui n'est pas la réviviscence de l'émotion ancienne. C'est le produit tout frais d'une image représentative, qui peut, comme la sensation, déterminer des mouvements organiques et donc la conscience d'une émotion plus ou moins analogue à la première.

3. *Conciliation*. — On peut facilement concilier ces deux théories, dont les affirmations ne s'excluent pas. Il suffit pour cela de distinguer avec Ribot des *souvenirs affectifs abstraits*, tel le souvenir de la douleur qui ne fait pas mal : ce sont les plus fréquents ; et des *souvenirs affectifs concrets*, qui sont des réviviscences de véritables images affectives ; ils n'apparaissent qu'à titre d'exceptions

En effet :

a) *L'oubli immédiat des émotions est de règle* ; la conscience cénesthésique meurt à mesure qu'elle se renouvelle. La réviviscence d'un voyage ne donne généralement que des souvenirs représentatifs sans souvenirs affectifs. En face d'un paysage, en même temps qu'on enregistrait les images d'un beau panorama, on ne cessait peut-être de souffrir de préoccupations, de scrupules, de coleres, de maux d'estomac, etc., qui en paralysaient la jouissance ; mais tout cela meurt vite ; et à se rappeler le paysage, on ne retrouve que lui, ce qui permet de le goûter plus librement. Ce qui explique que le souvenir des voyages est souvent plus agréable que le voyage lui-même.

Cet oubli des souvenirs affectifs facilite en particulier *l'idéalisation du passé*. « C'était le bon temps », disent les vieillards d'une jeunesse qui fut souvent pleine de déboires. Il est bien probable que Thersite, en contant sur le tard sa rencontre avec Ulysse, se régala de la gloire d'avoir dit leur fait aux grands chefs, et oublia l'incident des coups de bâton. Les tartarins se font autant de bonheur avec leurs souvenirs qu'avec leurs expériences présentes, par volonté enragée d'être toujours satisfaits ; et le malencontreux chameau devient un thème à variations héroïques. Il convientra toujours de se défier des autobiographies : l'idéalisation rétrospective y joue un rôle inévitable.

b) *Il n'y a pas de rappel volontaire possible des images affectives concrètes, qui ne sont donc aucunement manuables, et n'ont pas de rôle pratique*. A quoi l'on peut assigner une raison biologique : la nature veut premièrement l'action de l'être vivant, et les connaissances qui favorisent

cette action. C'est pourquoi elle nous conserve et met à notre disposition nos images représentatives et nos idées. Un afflux d'images affectives ne pourrait que paralyser notre action et nos connaissances ; nous ne sommes toujours que trop émotifs. Aussi les souvenirs affectifs concrets ne pourraient que gêner l'action et la connaissance. Il est bien remarquable qu'ils nous surviennent surtout dans les intermèdes de l'action, quand nous nous laissons aller à ne faire que sentir. Si la nature voulait premièrement notre bonheur (qu'elle ne veut en fait que consécutivement à notre action), elle nous aurait développé une mémoire affective plus maniable. Ç'a été l'erreur d'Épicure d'essayer de réformer sur ce point l'œuvre de la nature, qu'il jugeait en pessimiste. Il veut que son sage, jusque « dans le taureau de Phalaris », ait sous la main des provisions de bonheur dans les souvenirs des plaisirs passés, et puisse dompter avec eux les pires douleurs présentes. On peut regretter qu'il se trompe ; mais il se trompe certainement, la mémoire affective est trop faible, trop exceptionnelle, et trop peu pratique, pour avoir cette merveilleuse efficacité.

c) *Le souvenir normal d'une émotion est donc le souvenir abstrait d'avoir été ému.* Sous cette forme, la mémoire affective est aussi puissante que l'autre, souvent même plus puissante. « Je me souviens d'un garçon qui nous fit bien rire, je ne sais plus à propos de quoi. » « Dans telle occasion je ne sais plus qui dit je ne sais plus quoi : mais c'était agaçant au possible. » Etc.

Donc, pratiquement, quand on parle d'images, il ne s'agit que d'images représentatives.

§ 3. — Les types d'imagination

I. Il n'y a pas une imagination ; mais des imaginations, qui sont diverses. C'est cependant un préjugé assez fréquent que celui de croire à l'existence d'un type universel d'imagination, qui serait le même chez tous, et dont chacun userait plus ou moins habilement, comme tous ont le même type universel de raison, dont chacun use selon ses moyens. Mais ce n'est là qu'un préjugé. En réalité, nous imaginons comme nous sentons, c'est-à-dire très diversement. Déjà les différents sens ont rarement une égale importance, d'individus à individus. Chez certains la vue domine ; chez d'autres c'est l'ouïe, etc. La prédominance d'un sens entraîne la prédominance de l'imagination correspondante. Prédominance qui s'accuse en raison de l'importance des images dans la vie intérieure, surtout dans la parole intérieure, qui chez tous accompagne la pensée sous la forme d' « images verbales ». Chez les uns cette parole intérieure est faite de mots lus ; chez d'autres de mots entendus ; chez la plupart enfin de mots prononcés, la parole étant avant tout une habitude motrice.

II. De là la distinction de certains types, qui sont à la fois des types de sensation, d'imagination, d'association et de

mémoire. On est un *visuel*, un *auditif*, etc., selon que l'on présente une accentuation des fonctions de sensation, d'imagination, d'association et de mémoire visuelles ou auditives.

1. Le type *visuel* est fréquent chez les peintres : d'aucuns l'ont assez accusé pour pouvoir faire des portraits de mémoire. Il est normal chez les calculateurs prodiges (Diamandi). Il caractérise certains poètes qui ont une faculté de visualisation prodigieuse (Victor Hugo). Pour les visuels, se souvenir, c'est revoir ; réciter une leçon, c'est la relire sur la page où on l'a étudiée, et en suivre ligne par ligne les signes graphiques. — Il y a lieu enfin de distinguer les visuels sensibles aux lignes et aux formes, des visuels sensibles aux couleurs ; ce qui donne la distinction classique des dessinateurs et des coloristes.

2. Le type *auditif*. Il est naturellement remarquable chez les musiciens. Tels Mozart écrivant de mémoire à l'auberge le *Miserere* d'Allegri, qu'il vient d'entendre à la chapelle Sixtine ; Beethoven sourd composant de vastes symphonies avant d'en écrire une note. Pour les auditifs, se souvenir, c'est réentendre ; leur parole intérieure est une parole entendue. (Le calculateur prodige Inaudi, par exception, était un auditif.)

3. Le type *tactile* et *moteur*, fréquent chez les aveugles (qui sont cependant souvent des auditifs). Il se trouve à l'état pur chez les sourds-muets-aveugles. Pour les individus de ce type, il est impossible de se représenter un mouvement sans le reproduire mentalement, sinon même corporellement, de lire sans remuer les lèvres, ou sans prononcer au moins intérieurement. La parole intérieure se réduit alors à des articulations esquissées. Les « moteurs » ont naturellement une aptitude spéciale à apprendre les langues étrangères et à les bien prononcer.

4. On a également parlé d'un type *affectif*. Ceux qui le réaliseraient ne feraient guère que sentir, au sens affectif du mot ; leur conscience ne serait qu'un courant d'émotions. On cite Lamartine comme appartenant à ce type, sans doute à cause de son faible pouvoir de visualisation. Sa poésie du « Lac », par exemple, n'évoque aucune image distincte ; il serait autrement difficile de l'illustrer que les poésies de Victor Hugo. Par contre, Lamartine se prête étonnamment à la musique ; et il semble bien qu'il ait été plus « auditif » encore qu'« affectif ». Naturellement les images affectives ne servent de rien à la parole intérieure.

5. Le type *indifférent*. C'est de tous le plus commun, car presque tous nous sommes originellement à peu près également

sensibles à toutes nos sensations et à toutes nos images. Nous ne faisons guère de préférences que celles qu'exigent les nécessités de la vie. Nous sommes tour à tour auditifs, quand nous faisons de la musique, visuels, quand nous nous occupons de peinture, affectifs, quand nous nous laissons émouvoir par une belle page de poésie sentimentale ; et nous sommes surtout moteurs dans notre parole intérieure, les mots se maniant comme des mécanismes musculaires. Au surplus, les images ne sont pas plus interchangeables que les sensations ; aucun groupe ne saurait facilement remplacer les autres. Ce qui force à considérer les « types d'imagination » comme des cas-limites, et, à tout prendre, comme des anomalies.

Article II. — *La nature de l'image.*

C'est par rapport à la sensation, dont elle procède qu'on peut essayer de définir l'image.

§ 1. — Nature physiologique

Physiologiquement, elle apparaît comme une sensation à excitation centrale et non plus périphérique, puisque c'est exclusivement dans le cerveau qu'elle trouve son point de départ. Cette distinction d'excitation n'entraîne pas une distinction de processus nerveux. Car on s'accorde de plus en plus à penser que, l'image n'étant qu'une sensation réviviscente, son processus nerveux n'est que l'ancien processus nerveux réviviscent. Il doit s'accomplir principalement dans les centres, où nous avons vu la condition principale de la spécificité des sensations, et où nous devons conséquemment chercher la condition principale de la spécificité de leurs images. Ainsi les centres sensoriels seraient en même temps des centres imaginatifs (p. 259). Quand l'image s'intensifie, on peut même penser qu'elle met en jeu jusqu'aux éléments de l'organe sensoriel, ce qui paraît bien arriver dans l'hallucination. Wundt a constaté après des hallucinations les mêmes phénomènes d' « images consécutives » qu'après la vision, ce qui prouverait que les éléments rétiniens fonctionnent et se fatiguent dans un cas comme dans l'autre. Enfin l'on sait qu'il est impossible de voir et d'imaginer en même temps un même objet, ce qui confirme encore qu'un même processus nerveux sert aux deux fonctions.

§ 2. — Nature psychologique

Psychologiquement, l'image n'étant qu'une sensation atténuée, on voit comment elle ressemble à cette sensation et comment elle en diffère.

Ressemblances. — Elle lui ressemble en ce qu'elle reproduit ses qualités. Sa qualité spécifique d'abord : une image visuelle garde la couleur de la sensation originelle, une image auditive est encore un son, etc. Puis sa qualité d'étendue. Car, pour internes qu'elles sont, les images ne sont pas inétendues, comme on est trop porté à le croire. Mon image des tours de Notre-Dame présente des dimensions, que je puis apprécier et discuter les yeux fermés ; pour peu que je m'y applique, je puis restituer à ces tours leur voisinage, les y situer et les loger dans un milieu spatial. Il y a ainsi comme un espace et une étendue imaginatifs, insuperposables à l'espace et à l'étendue sensoriels, dont ils ne sont cependant que la reproduction.

Différences. — L'image se distingue de la sensation *a*) par sa moindre intensité, *b*) par son appauvrissement de contenu, et *c*) par son absence de localisation sensorielle.

1. *Par sa moindre intensité.* — Elle apparaît comme une copie « lavée » et exsangue de la sensation. D'où la difficulté fréquente de l'analyser, et même de s'assurer de son existence. Il faut un véritable effort d'introspection pour dégager les images kinesthésiques. De même, les images verbales ont pu être longtemps mises en doute, et il n'est pas toujours aisé de se rendre compte de leur nature visuelle, auditive ou motrice dans chaque cas. Aussi, le courant normal de la conscience ne nous donne-t-il guère le sentiment, quand il est fait d'images, d'être fait d'éléments sensoriels.

Il est bien vrai que cette différence de vivacité entre l'image et la sensation se ramène à une différence de degrés ; que nous avons souvent des images très vives, dans les cas d'hallucination, par exemple, ou de souvenirs très précis ; que, par contre, nous avons souvent des sensations très pâles, et qu'à tout prendre il est des images plus vives que certaines sensations. Mais au moins ne sont-elles jamais normalement plus vives que les sensations dont elles procèdent ; et leur vivacité même est toujours exceptionnelle. Si bien que la différence

d'intensité reste pratiquement un excellent criterium, non infaillible certes, pour différencier l'image de la sensation.

2. *Par sa pauvreté de contenu.* — L'image est toujours un appauvrissement de la sensation dont elle procède. Elle tend à n'être qu'une abstraction, au sens matériel du mot. Elle est la sensation arrachée du milieu des sensations qui lui faisaient cortège, c'est-à-dire à la fois séparée des sensations externes avec lesquelles elle prenait place dans la continuité objective du monde extérieur, et des sensations internes avec lesquelles elle constituait la continuité subjective du courant de la conscience. Le soleil visible prend place dans un champ visuel, avec horizon ; sa vision s'accompagne de sensations de chaleur et de lumière et de sensations organiques qui lui donnent du corps, et comme une tonalité subjective. L'image du soleil est l'image d'une tache blanche sans environnement ; elle ne chauffe ni n'éclaire, et s'auréole à peine de sensations organiques, qui ne lui appartiennent pas en propre, et d'une tonalité émotive toute nouvelle.

Aussi est-il exceptionnel que l'image produise les mêmes modifications organiques que la sensation : normalement le souvenir d'une odeur écœurante ne donne pas la nausée, comme le fit la sensation de cette odeur. Il est donc exceptionnel aussi que l'image renouvelle toute l'émotion de la sensation : elle ne peut le faire qu'en prenant un relief extraordinaire. Normalement, elle reste faible et pauvre ; elle n'est que la sensation revenant seule, maigre et décharnée, se faire vivre pour elle-même, détachée de son milieu sensoriel nourricier.

3. *Par son manque de localisation sensorielle.* — Les sensations n'ont pas à s'extérioriser : elles s'orientent d'elles-mêmes vers la source de leur excitation périphérique, les sensations externes dans le champ tactilo-visuel, les sensations internes dans notre champ organique (p. 256), ce qui est encore une façon de s'extérioriser et de se localiser. Au contraire, les images, étant des représentations à excitation centrale, ne prennent place dans aucun de ces deux champs, dont les expulseraient au besoin les sensations possédantes. Elles sont trop faibles pour se faire compétitrices des états forts, et pour envahir leur domaine ; aussi bien, toutes les places y sont déjà plus ou moins occupées. Elles sont ainsi, de la part des sensations et des perceptions leurs contemporaines, l'objet de *réductions* constantes (Taine), qui ne cessent de les refouler.

Elles sont étendues, cependant, et nous avons conscience

de les percevoir dans un espace à trois dimensions : mais ce n'est qu'un espace imaginatif, comme elles, qui ne saurait s'identifier à l'espace sensoriel ni le compénétrer. Cet espace imaginatif, avec tout son contenu, réalise le paradoxe de n'être nulle part, pas même dans ce petit coin d'espace sensoriel qu'est notre corps. Tout notre monde imaginaire est bel et bien exterritorialisé par nos sensations. C'est un second monde, sans point de contact avec l'autre. Ainsi nos images ne sont pas seulement intérieures à la façon dont le sont nos sensations internes (p. 177), elles le sont autrement, précisément à la façon dont nous venons de parler. C'est pourquoi *il n'y a aucune localisation sensorielle possible des images, non plus que des idées.*

Article III. — *Irréalité des images.*

Il n'est personne qui ne distingue spontanément son « monde imaginaire » du monde réel, et partant qui ne le considère comme irréel.

En quoi consiste cette irréalité. — En un sens l'image est tout aussi réelle que la sensation : car elle est, tout aussi bien qu'elle, un état de conscience qualitatif et une donnée positive. Elle a donc à ce titre le même coefficient de *réalité psychologique*. Mais il n'en est plus de même s'il s'agit de *réalité empirique et pratique ;* cette réalité-là n'appartient qu'aux sensations, auxquelles seules revient de nous dire ce qu'est le monde et ce que nous sommes, *hic et nunc*. Nous avons vu (p. 165) que la réalité empirique prend deux aspects, selon qu'elle est celle du non-moi ou celle du moi ; que celui-là nous est donné par nos sensations externes, ce qui leur vaut une *réalité externe*, et celui-ci par nos sensations internes, ce qui leur vaut une *réalité interne*. Les images n'ont ni l'une ni l'autre de ces deux réalités : les images visuelles n'ont pas la réalité externe des sensations visuelles, et les images organiques n'ont pas la réalité interne des sensations organiques. De même donc que nous avons dit des images qu'elles sont plus et autrement intérieures que nos sensations les plus intérieures, de même faut-il dire qu'elles sont plus et autrement subjectives que nos sensations les plus subjectives. Leur réalité est sur un autre plan que la réalité sensorielle : et c'est cela même qui fait leur irréalité empirique, qui est aussi celle des idées.

Les critérium. — Ce sont d'abord les critériums de la distinction de l'image et de la sensation. *Est réelle la représentation intense, riche, localisée*, c'est-à-dire normalement la sensation ; *est irréelle la représentation faible, pauvre, exclue des champs de localisation sensoriels*, c'est-à-dire normalement l'image. Ces trois critériums nous font perpétuellement le départ de nos deux mondes, que nous ne confondons point, encore que nous ne cessions de vivre simultanément dans l'un et dans l'autre.

Une contre-épreuve de cette thèse se trouve dans le fait que nos images ne réussissent à conquérir le caractère de réalité qu'en revêtant les caractères sensoriels dont elles sont normalement dépourvues. C'est ce qui arrive d'abord dans les hallucinations, qui ne sont que des images se faisant sensations et perceptions ; elles n'y parviennent qu'en devenant plus intenses, plus étoffées, et surtout en prenant place dans un champ sensoriel. C'est ce qui arrive encore dans le rêve où, l'activité réductrice des sensations venant à disparaître, les images s'avivent, s'enrichissent et se développent dans leur espace, qui est désormais le seul où nous vivions. N'étant plus refoulées par des impressions venues du dehors, elles évoluent librement, avec une fantaisie incroyable que ne contredit aucun déterminisme physique. C'est enfin ce qui arrive jusque dans la perception, où nous verrons l'image s'ajouter à la sensation, se fondre en elle, et participer subrepticement à sa réalité, en participant préalablement à sa vivacité, à sa saturation et surtout à sa localisation (p. 284).

Les illusions de réalité. — On pourrait donc dire que l'irréalité des images, de même que leur exclusion de tout champ de localisation sensoriel, est comme un état de contrainte où les maintient la brutalité des sensations, et dont elles sortent dès que vient à cesser toute compression. Aussi, la distinction du réel et de l'irréel est-elle parfois peu accusée. Il est bien possible que l'enfant ne l'acquière qu'assez tard, car il confond longtemps ce qu'il a rêvé avec ce qu'il a vécu ; dans ses jeux il ne cesse de prêter la vie à ses jouets, etc. ; il vit probablement dans un monde mi-sensoriel, mi-imaginaire, à réalité identique et confuse. De même du primitif et du sauvage, pour lequel ce qu'il a vu en songe équivaut à ce qu'il a vu de ses yeux. Bien des malades (et même d'autres que des malades) trouvent perpétuellement une saveur de rêve à leur vie, et se

plaignent d'un affaiblissement constant du « sens de la réalité » (p. 136). Enfin, sommes-nous jamais bien sûrs de ne point mêler d'imagination à notre vie la plus prosaïque, d'être des gens pour lesquels « les choses ne sont que ce qu'elles sont » ? Il faudrait être singulièrement naïf pour l'affirmer. A tout le moins, sommes-nous exposés, et beaucoup plus que nous ne le pensons, aux hallucinations et à leurs illusions de réalité. Tout le monde a eu au moins des expériences d'images si vives, ou si voisines de sensations très faibles, qu'il les a immédiatement crues réelles, et tout de suite localisées dans ses champs sensoriels. On se croit heurté, et il n'y a personne ni rien qui nous touche ; on entend sonner l'heure au loin quand elle ne sonne point ; on perçoit les pianissimos d'un violon dont l'archet n'effleure plus les cordes ; on a vu passer une personne qui se trouve à cent lieues ; on perçoit dans l'appartement une odeur de gaz écœurant, et l'on recherche obstinément une fuite de gaz qui n'existe point ; enfin, et surtout, on a des douleurs imaginaires, et bien localisées, qui cessent dès qu'on renonce à y croire, etc.

Quatrième et dernier critérium. — Evidemment, dans tous ces cas d'illusions de réalité, le premier geste de défense est d'en appeler à nos trois critériums. Mais bien à tort : car ce sont eux précisément qui sont en défaut ; leur consultation ne peut donc qu'enraciner et fortifier l'illusion. Le vrai remède est alors d'en appeler à un quatrième critérium, celui de la *vérification de l'excitation.*

1. *Son emploi.* — C'est lui, en définitive, qui juge les autres et qui les authentifie ; car la justification suprême de l'intensité, de la richesse et de la localisation des représentations, se trouve dans leur excitation. Que si l'on doute de la réalité d'une représentation quelconque, pour intense, riche et localisée qu'elle soit, on en vient toujours tôt ou tard à vérifier si elle procède d'une excitation assignable et suffisante. On contrôle ainsi les sensations les unes par les autres, et surtout par le toucher. « Quand même je verrais, si je ne touche point je ne croirai point », disait l'apôtre saint Thomas. C'est là l'expression même du sens commun ; c'est lui qui nous fait en appeler à l'excitation externe, comme susceptible de nous imposer à volonté des sensations vérificatrices. *Le réel, c'est donc en dernier ressort le vérifiable. Si la sensation est réelle, c'est parce qu'elle nous est imposée et que nous la subissons, parce qu'elle est l'œuvre de l'« autre » ; si l'image est irréelle, c'est parce que nous*

nous la donnons (peu importe comment) et qu'elle est notre œuvre. Aussi le sens commun nous fait-il croire d'emblée à la réalité des sensations et à l'irréalité des images, parce que nous percevons les premières à sens ouverts, et les secondes à sens fermés. C'est pour cette raison que la vie éveillée disqualifiera toujours le rêve, qui n'est fait que de représentations à sens fermés, et sans excitation périphérique.

Au lieu de ce critérium empirique, Leibnitz a cru devoir invoquer le critérium rationnel d'incohérence ; il dit que « la perception est un rêve bien lié », tandis que le rêve n'est qu'une perception mal liée. — Mais il est évident que le rêve est aussi cohérent et aussi bien lié que la perception ; seulement il l'est d'une autre façon. Il l'est selon le déterminisme intérieur de ses images, tandis qu'elle l'est selon le déterminisme extérieur de ses excitions. Mais cela suffit pour qu'il ne donne jamais le sentiment d'incohérence au rêveur, pour lequel toute la féerie de ses images est on ne peut plus naturelle. On rêve que l'on va de France en Amérique, et cela se fait en un clin d'œil, au gré du désir. Tandis que pour y aller en effet, le désir doit se plier aux lois inexorables du mouvement, de l'espace et du temps, et consentir à ce que les représentations se débitent au fur et à mesure des excitations. La vraie différence des deux traversées est donc à chercher dans l'absence ou la présence d'excitations dans les représentations, ce dont juge l'expérience, et non dans la cohérence rationnelle de ces représentations [1].

1. Ce problème de la distinction du rêve et de la vie éveillée a été un véritable casse-tête pour la philosophie, tant ancienne que moderne. « Le critérium de la vérité n'est autre que la représentation elle-même, telle qu'elle s'affirme dans la perception qui la saisit et la comprend », disait le dogmatisme stoïcien. A quoi les sceptiques opposaient que ce critérium est aussi valable pour le rêve que pour la vie éveillée ; car le rêve est fait, lui aussi, de représentations bien saisies. Comment dès lors discerner l'irréalité de l'un de la réalité de l'autre ? « La vie éveillée condamne le rêve », insistait le stoïcien. « Mais, répliquait le sceptique, il m'arrive de rêver que je rêve, et encore de rêver que je ne rêve pas : je pratique donc votre discernement aussi bien en dormant que les yeux ouverts ; où est le critérium des bons discernements ? » « Si vous ne le sentez point, c'est que vous êtes une bête brute », conclut Epictète. Maigre réponse en vérité : aussi les arguments sceptiques subsistaient. — Descartes les reprend pour fortifier son doute provisoire, et pour condamner l'évidence sensible des perceptions. Il les enrichit même de sa supposition d'un malin génie qui nous donnerait le rêve perpétuel de l'expérience sensible, malin génie dont on ne peut pas plus prouver l'existence que l'inexistence. — Puis les doctrines idéalistes allemandes sont venues teinter de rêve toutes nos représentations : si le monde est une création du moi, comment faire que les sensations ne participent pas à l'irréalité des images ? — Il ne reste plus alors qu'à douter de la réalité du moi, comme de la réalité des choses, et à professer un illusionnisme uni-

2. *Ses limites d'application.* — Si excellent que soit le critérium du retour à l'excitation, il s'en faut qu'il soit toujours utilisable et toujours efficace. Il n'est l'un et l'autre que lorsque l'on peut en effet retrouver et contrôler l'excitation ; mais cela n'est pas toujours possible. S'il s'agit, par exemple, de vérifier la réalité d'un son perçu comme lointain, la vue, et surtout le toucher, peuvent rester impuissants à faire percevoir l'objet sonore. De même pour l'hallucination olfactive de l'odeur de gaz, si difficile souvent à réduire : car on ne découvre pas aussi facilement l'absence que la présence d'une fuite de gaz. — De plus, la difficulté augmente quand on passe des représentations à excitation externe aux représentations à excitation interne, si voisines des images à excitation centrale : comment convaincre un malade imaginaire que ses douleurs ne sont qu'imaginaires, quand il les sent, et souvent fort vives ? — Enfin la difficulté est insurmontable quand l'imagination est tellement puissante qu'elle dévore la sensation qui la pourrait rectifier. C'est ce qui arrive dans les cas d'*hallucinations systématisées*, c'est-à-dire auxquelles participent tous les sens, hallucinations qui constituent certaines folies, et qu'on provoque artificiellement chez les hypnotisés. Alors chaque sens corrobore l'illusion du voisin par la sienne propre : les sujets croient toucher l'objet qu'ils croient voir, etc. — C'est ce qui arrive surtout dans le rêve qui, tant qu'il dure, n'est qu'une hallucination perpétuelle : le monde imaginaire est seul donné, et il est forcément perçu comme réel, faute d'être réduit par le monde sensoriel. *Il faut que les deux mondes soient donnés ensemble, pour que leur confrontation rende possible la réduction des illusions de réalité.* C'est pourquoi l'homme éveillé peut seul juger du rêve.

Article IV. — *Évolution et rôle des images.*

Jusqu'ici nous n'avons considéré les images que dans leur nature de qualités sensibles de seconde mouture. Il nous reste à voir quel rôle la vie psychologique leur assigne, à quelles fonctions elle les soumet, et comment ces fonctions les transforment.

vers, analogue à celui des philosophes hindous qui font de tout phénomène et de toute existence la création fantomatique d'une Maya décevante.

Nous donnons ci-dessus la solution psychologique du problème. Reste sa solution métaphysique, qu'il faut renvoyer à la philosophie et à la discussion de l'idéalisme. Psychologiquement, nous n'avons pas à savoir ce qu'il en est de la réalité en soi de nos perceptions. Laissons donc provisoirement aux sceptiques cette échappatoire idéaliste.

Diversité de ces fonctions. — Ces fonctions sont de deux ordres très divers. Ou bien, en effet, les images restent de pures images, des « représentations libres » que nous vivons pour elles-mêmes, sans les référer à aucune expérience ni passée ni future. Ou bien, au contraire, les images se réfèrent à des expériences passées ou futures qu'elles nous aident à connaître ; elles sont alors des « représentations fixées ».

1. Dans le premier cas, les images servent à alimenter le cours spontané de la conscience sans se rapporter au monde extérieur; elles en sont détachées et ont une existence et une évolution purement internes. Cette évolution n'est soumise qu'à ses propres lois dynamiques. Alors les fonctions des images sont : ou des fonctions *d'association*, par lesquelles elles s'enchaînent et s'évoquent les unes les autres ; ou des fonctions d'*imagination*, par lesquelles elles se trouvent transformées et modifiées pour des fins esthétiques ou utilitaires.

2. Dans le second cas, au contraire, les images, devenues « représentations fixées », servent à des fins de connaissance, et sont élaborées par des fonctions proprement cognitives. Telles la *mémoire*, qui les identifie aux expériences passées dont elles procèdent; la *perception*, qui les identifie aux expériences présentes qu'elles aident à reconnaître; et enfin toutes les fonctions de *pensée*, qui les utilisent pour concevoir toutes nos expériences possibles. Car, si l'on en croit Aristote, « on ne pense pas sans images » ; à tout moment nos pensées ont pour matière l'expérience élaborée qu'elles représentent.

Influence des fonctions de l'image sur son évolution psychologique. — Or, selon ces fonctions diverses, les images se trouvent diversement modifiées dans leur nature même.

I. — *En tant que « représentations libres », les images, vécues pour elles-mêmes, ne connaissent d'autre évolution que celle de leur vie propre et individuelle.* Elles peuvent s'affaiblir ou se renforcer, selon qu'elles reviennent plus ou moins souvent, et qu'elles fixent plus ou moins l'attention. Elles peuvent également être plus ou moins transformées par l'imagination. C'est ainsi que l'image d'un paysage pourra aller s'affaiblissant en moi, si elle reparaît de moins en moins souvent dans ma vie intérieure ; ou, au contraire, devenir de plus en plus vive, si je l'évoque souvent ; ou enfin être modifiée, si elle me sert à forger quelque paysage de mon cru, dans mes rêves, mes rêveries ou mes créations artistiques. A tout le moins, vécue

et élaborée pour elle-même, l'image tend à conserver, et au besoin à retrouver, toute la vivacité et la richesse qualitative des sensations, c'est-à-dire à constituer à elle seule une expérience interne concrète, aussi pleine, aussi colorée que l'expérience externe à laquelle elle se substitue pour alimenter la vie intérieure.

II. — Au contraire, *dès que l'image sert à des fins de connaissance, elle a une tendance marquée à perdre sa vie propre en se fixant une fois pour toutes.*

1. C'est ainsi que l'*image-souvenir* tend à rester identique à l'expérience dont elle est le souvenir. Toute la valeur de sa reconnaissance dépend de cette identité : et l'effort de la mémoire est de la vérifier trait pour trait.

2. En outre, l'image qui sert aux fonctions de *perception* tend à s'appauvrir de son contenu qualitatif, à devenir de plus en plus schématique et abstraite, pour pouvoir s'appliquer à la variété des objets à percevoir. De plus en plus ce qu'elle *est* perd de l'importance à côté de ce qu'elle *signifie*. Par là même elle tend à se désindividualiser et à se généraliser.

C'est le cas des images qui, dans la perception, nous servent à reconnaître les objets. Nous reconnaissons l'homme dans quelque position et sous quelque apparence qu'il se présente, debout, couché ou assis, grand ou petit, vêtu de façon ou d'autre. C'est donc que notre *image générique* de l'homme fait abstraction de tous ces détails qui varient, pour se réduire à quelques traits constants et significatifs. De même avons-nous également des *images individuelles* qui nous permettent de reconnaître un ami, etc., dans quelque situation qu'il soit, etc., même quand nous le trouvons changé : quelques traits accentués constituent la physionomie de cet ami, tous les autres traits variables étant négligés en raison de leur moindre importance. Si l'on songe à la facilité avec laquelle nous reconnaissons et identifions sans cesse les mille objets de notre univers, on se rendra compte de l'abondance des images abstraites et fixées dont se trouve constamment nanti notre arsenal perceptif. Les bêtes nous imitent en cela, car elles aussi savent reconnaître et percevoir : un chien retrouve son maître sous tous les déguisements possibles, témoin le chien d'Ulysse. Et il faut bien que les animaux aient des images génériques et individuelles des objets pour adapter si promptement et si sûrement leurs actions à leurs perceptions.

Nous verrons, en traitant de l'abstraction (p. 353) comment se forment et s'élaborent ces images.

3. Quand enfin l'image ne sert plus que de support à la *pensée* et à ses concepts, son évolution d'état de conscience qualitatif est épuisée ; elle s'est appauvrie de tout suc sensoriel, et toute son importance est désormais exclusivement dans sa signification. Elle n'est plus image, mais « porte-pensée ». Telles les images verbales, les mots, dont le sens fait toute la valeur à nos yeux, jusqu'à nous faire si facilement oublier, et si difficilement retrouver, leur nature d'images motrices, visuelles ou auditives. Nous en reparlerons en faisant la psychologie des idées (p. 366).

CHAPITRE XIII

L'ASSOCIATION

Article I. — *Définitions et problèmes.*

On parle à côté de moi de cathédrales, et soudain je vois surgir la nef de Notre-Dame, dominant la cité ; un panorama mouvant se déclanche en moi qui fait défiler sous mon regard intérieur les monuments voisins, la Seine, ses ponts, la place Maubert, le Panthéon, etc : je refais une promenade récente en ces lieux, je retrouve les amis qui m'accompagnaient ; puis c'est la couverture illustrée du roman de Victor Hugo que je revois, et me voilà songeant pêle-mêle à Quasimodo, à Esmeralda, à Victor Hugo lui-même, aux Orientales, à la Grèce, à son ciel, à ses héros, à Homère, etc., etc. Bref, un seul mot entendu à la dérobée aura suffi à déterminer en moi tout un courant d'images, d'idées, de souvenirs et d'émotions qui s'appellent, se fondent ou s'enchaînent en se suggérant les unes les autres. On donne à ce phénomène psychologique le nom d'association.

L'association est donc la fonction grâce à laquelle des états de conscience évoquent d'autres états de conscience, soit pour se les agréger, soit pour s'en faire suivre.

§ 1. — Deux sortes d'association

I. **L'association simultanée.** — C'est celle qui réunit plusieurs états de conscience, les intégrant à un tout conscient où ils jouent désormais le rôle de parties constitutives ; en sorte que l'apparition de l'un entraine *ipso facto* l'apparition des autres. C'est ainsi que je ne puis entendre un mot sans en percevoir immédiatement le sens, mot et sens ne faisant qu'un pour moi. Apprendre à lire, c'est apprendre à associer des sons à des signes graphiques, c'est-à-dire des images verbales auditives à des images verbales visuelles, et les unes et les autres aux idées qu'elles signifient. Association proprement indissoluble, puisque la lec-

ture les évoque toutes ensemble instantanément : il faut un effort d'analyse pour découvrir des éléments dans une perception que sa familiarité fait apparaître parfaitement simple. Toute l'histoire de la perception, nous le verrons, est l'histoire d'associations analogues, qui étoffent à mesure les sensations de toutes les significations dont une longue expérience les a enrichies.

II. **L'association successive.** — C'est celle qui permet à un état de conscience d'en évoquer un autre, distinct de lui, et qui lui fait suite ; celui-ci, à son tour, en évoquera un troisième, etc., en sorte qu'une chaîne ou série continue d'états successifs tend immédiatement à s'établir. C'est là l'association la plus frappante, celle dont nous venons de donner des exemples, et dont chacun pourrait en donner des milliers, tant elle est familière. Il semble que nous n'ayons pas un seul état de conscience, sensation, image, représentation, idée, émotion, etc., qui ne possède quelque *coefficient d'association*, c'est-à-dire quelque aptitude à évoquer et suggérer d'autres états de conscience, à les faire apparaître dès qu'il disparaît. Naturellement ces coefficients varient : il est des mots, des images, etc., plus suggestifs et plus évocateurs que d'autres. Les poètes le savent bien, c'est ce qui les rend si friands de vocables à associations particulièrement riches, qui suggèrent plus qu'ils ne disent, et se prolongent en retentissements indéfinis chez le lecteur. Mais l'âme la moins poétique n'échappe point à l'universalité de ce phénomène.

L'association joue un rôle immense dans la vie psychologique. C'est elle qui détermine le courant spontané de la conscience, tant que ce courant suit ses propres lois et obéit à son dynamisme personnel. Dans la vie éveillée, ce dynamisme est sans cesse interrompu, soit par des sensations et perceptions extérieures, soit par l'intervention active de la réflexion. Encore n'est-il pas tout à fait interrompu : perceptions et réflexions, après avoir troublé momentanément le cours normal des séries de la vie intérieure, s'y glissent et y prennent place, après en avoir modifié la direction. Mais c'est surtout dans le rêve et la rêverie, c'est-à-dire dans la vie intérieure à l'abri des interventions tyranniques de l'expérience externe et de la pensée logique, que l'association est toute-puissante, et décide seule des éléments et du rythme du courant conscientiel. — Ainsi donc, l'association paraît bien, selon le mot de Hume, être, dans le monde intérieur, l'équi-

valent de la gravitation dans le monde extérieur : les états de conscience s'attirent comme le font les corps.

Reste à dégager les lois de cette attraction mentale.

§ 2. — Le problème des lois de l'association

A priori l'on serait tenté de douter ici de l'existence de lois quelconques, tant les associations paraissent capricieuses. Il y a souvent une telle distance entre deux représentations successives que l'on ne voit pas d'abord comment l'une a pu évoquer l'autre ; on croirait plutôt à quelque génération spontanée dans la conscience. « Quand nous nous abandonnons au cours de nos représentations, les images paraissent *venir d'elles-mêmes*, tout comme les sensations. Nous croyons remarquer qu'elles ne sont pas plus notre œuvre que les sensations immédiates. Aussi bien les unes que les autres, nous devons les prendre comme elles viennent. » (Höffding.)

Les successions paraissent d'autant plus inexplicables que souvent elles comportent des *intermédiaires inconscients*, comme nous l'avons vu dans l'exemple classique de Hobbes (p. 113). Ce qui fait comparer ces sortes d'associations par Hamilton au phénomène mécanique de la transmission d'un mouvement à travers une rangée de billes en contact : le mouvement communiqué à la première ne déplace que la dernière. Ainsi y a-t-il des transmissions du mouvement de la conscience en des séries dont nous n'apercevons que le premier et le dernier terme.

Pour arriver à une explication complète du phénomène de l'association, nous avons à résoudre deux sortes de problèmes : *a*) Premièrement, à quoi les états de conscience doivent-ils leurs propriétés et leurs coefficients d'association, et quelle est la nature de ces *affinités électives* qui les relient à d'autres états de conscience ? *b*) Secondement, comment jouent ces affinités électives, et quelle est la loi des associations de fait ? Car autre chose est de dire qu'un état de conscience présente des tendances à en suggérer d'autres, et autre chose de déterminer lequel de ces autres il va s'associer effectivement. Dans le premier cas, il s'agit d'établir la liste de ses *associés possibles* ; dans le second cas d'assigner dans cette liste celui qui sera l'*associé réel*.

Article II. — *Les affinités associatives.*

Pendant longtemps le premier problème a passé pour être tout le problème de l'association. Aussi a-t-il été l'objet de théories bien établies, qui permettent de le serrer de près.

§ 1. — La théorie anglaise. Les affinités habituelles

L'école empiriste anglaise qui va de Hume à Bain, à James Mill et à Stuart Mill, a mérité le nom d'*école associationniste* à cause des analyses qu'elle a faites du phénomène de l'association, de l'importance qu'elle lui attribue, et du rôle exclusif qu'elle lui fait jouer dans l'explication des fonctions intellectuelles. C'est donc elle qu'il convient de consulter la première; car ses conclusions font encore aujourd'hui le fond de la psychologie classique de l'association.

I. Les trois lois. — Elle rend compte de l'association par trois lois, celles qu'avaient déjà signalées Aristote dans son traité de la réminiscence.

1. Loi de contiguïté. — *Deux ou plusieurs représentations ont la propriété de se suggérer mutuellement dans la conscience quand elles y ont déjà été contiguës, c'est-à-dire ou simultanées ou immédiatement successives.* — Par là s'expliquent les associations simultanées qui sont à la base de nos perceptions, les associations de signes et de choses signifiées, telles que celles des larmes et de la douleur, ou celles des mots lus, de leur son et de leurs sens. De même les associations successives des souvenirs qui se complètent, par évocation des circonstances de l'expérience primitive, etc.

Cette loi de contiguïté a justement été appelée par Hamilton une loi de *rédintégration*, ou de *restauration*. Elle revient en effet à ce que la conscience, revivant une partie d'une expérience passée, tend d'emblée à la revivre tout entière. Il y a donc moins association de deux états distincts, que restauration d'un état synthétique qui se complète spontanément. Ce point de vue, comme le remarque W. James, sauve la continuité de la conscience. Quand, par exemple, un mot me rappelle un vers, il n'est qu'une partie de ce vers ; et quand je récite une poésie, il ne faut pas dire que chaque mot s'associe celui qui le suit, mais bien que tous les mots précédents s'unissent pour l'attirer,

et que tous font partie d'un seul état de conscience. Aussi le même mot, dans deux vers différents, n'aura-t-il pas la même faculté d'évocation. Par exemple, dans ces deux vers :

> Je crains *Dieu*, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte.
> L'homme est un *Dieu* tombé qui se souvient des cieux.

le mot Dieu n'est évocateur que lié aux mots qui le précèdent. Aussi ne se continuera-t-il pas indifféremment par la fin du premier vers, ou par celle du second.

2. **Loi de ressemblance.** — *Deux représentations peuvent, même sans avoir été contiguës dans la conscience, se suggérer l'une l'autre, pourvu qu'elles aient entre elles quelque point de ressemblance.* — C'est ce qui explique tout phénomène de reconnaissance : l'expérience présente suggère l'expérience passée à laquelle elle s'identifie. C'est ainsi que la photographie ou la copie suggèrent le modèle, qu'une couleur évoque une couleur de tonalité semblable, qu'une rime appelle une autre rime de même son : les faiseurs de calembours et les rimeurs sont particulièrement sensibles aux similitudes phonétiques des mots. — La ressemblance évocatrice peut être soit une *ressemblance qualitative*, comme dans les cas que nous venons de citer ; soit une *ressemblance affective*, comme lorsqu'une mélodie évoque une mélodie toute différente mais de même sentiment ; soit enfin une *ressemblance intellectuelle* de rapports et d'analogie, comme lorsque César fait penser à Alexandre, comme lui conquérant et fondateur d'empire. C'est l'association par ressemblance qui explique le mécanisme de la métaphore, si puissant chez les primitifs et chez les poètes.

3. **Loi de contraste.** — *Deux représentations qui contrastent ont une tendance à s'évoquer l'une l'autre.* — Tels le jour et la nuit, l'ombre et la lumière, etc. Bain insiste sur l'habitude où nous sommes de synthétiser ainsi les idées contrastantes dans des couples : grand et petit, noir et blanc, épais et mince, faible et fort, jeune et vieux, riche et pauvre, absolu et relatif, etc. C'est là le principe même de l'antithèse, qui, avant d'être une figure de rhétorique, est une des lois de toute pensée. On ne connaît bien une chose que quand on peut l'opposer à son contraire ; c'est pourquoi les connaissances négatives, c'est-à-dire qui se bornent à nier d'un objet ce qui constitue son contraire, ont pratiquement presque autant d'utilité que les connaissances positives.

II. Réduction des trois lois. — 1. Il paraît évident d'abord que la *loi de contraste n'est qu'un cas de la loi de ressemblance.* En effet, il n'y a de contraste possible que pour les éléments d'une même série : le noir contraste avec le blanc, et non avec une odeur d'œillet ou avec un son de cloche. Noir et blanc appartiennent à la série des couleurs, ce qui leur constitue une ressemblance spécifique, malgré leurs différences individuelles. Et il faut que préalablement soit donnée cette ressemblance pour que se manifeste le contraste.

2. D'autre part, selon W. James, *la loi de ressemblance n'est à son tour qu'un cas de la loi de contiguïté.* Car qui dit ressemblance dit *identité plus différence* ; et la ressemblance est toute dans l'élément identique. C'est par cet élément identique que les représentations ressemblantes obtiennent la contiguïté dans la conscience.

Ainsi donc, un seul et même schéma suffira à figurer les trois lois :

A B
B C

B représentant à volonté le point de contiguïté, le point de ressemblance et le point de contraste, c'est-à-dire l'élément commun.

III. Leur interprétation psycho-physiologique par l'habitude. — Toute réduction faite, il ne reste donc pour expliquer l'association que la loi de contiguïté conscientielle. Cette loi elle-même n'est qu'un cas de la loi d'habitude. Car deux représentations contiguës sont deux représentations qui ont été données ensemble et tendent par la suite à revenir ensemble. *L'association n'est ainsi qu'un phénomène de répétition.* Ce qui facilite grandement son interprétation psychologique et son interprétation physiologique.

1. — *Psychologiquement*, l'association vérifie tous les critériums de l'habitude : *a*) *Facilité croissante et mécanisme automatique.* Ainsi les associations coutumières d'images et de perceptions reviennent, si l'on n'y prend garde, de plus en plus souvent dans la conscience; les mêmes mots suggèrent toujours les mêmes comparaisons ; et les associations prennent la forme de tics psychologiques. *b*) *Besoin croissant.* On tourne volontiers toujours dans le même cercle d'associations. *c*) *Inconscience.* Les associations d'images simultanées sont toutes inconscientes ; c'est ce qui fait la simplicité apparente des actes de perception, que nous aurons à décomposer en associations inaperçues. De

plus les associations successives qui sont bien habituelles se font à notre insu. Tous les prétextes possibles nous ramènent inconsciemment à nos thèmes familiers, le vieillard au « bon vieux temps », le geignard au « malheur des temps », etc. Ainsi se forment en nous des « centres d'association », qui jouent le rôle des « masses d'aperception » (p. 72), et qui attirent et s'assimilent toutes les expériences nouvelles.

2. — *Physiologiquement*, rien n'est plus facile que d'interpréter l'association en fonction de l'habitude nerveuse, et du symbolisme des voies nerveuses et de leurs coordinations. *A toute association psychologique correspond une association physiologique* de processus nerveux et de voies nerveuses. Une excitation donnée, à un point quelconque du cerveau, tend à s'irradier dans les voies ouvertes ou dans les voies de moindre résistance. Ainsi y a-t-il une contiguïté physiologique à la base de la contiguïté psychologique ; et les deux ne sont que les effets de l'habitude dans les deux organismes physique et psychique conjugués.

IV. **Examen critique de ces théories.** — C'est de l'association ainsi expliquée que les associationnistes entendent faire la loi mentale unique. Nous aurons à juger en détail de leur succès à propos des diverses fonctions intellectuelles. Mais il nous faut dire dès maintenant que leur ambition a pour résultat de rétrécir, et même de fausser leur psychologie de l'association.

1. Il est bien vrai que la contiguïté et l'habitude constituent un premier et très efficace coefficient d'association[1]. Ce coefficient suffit à expliquer toutes les associations simultanées, et beaucoup d'associations successives, toutes celles en un mot qui se font par restauration et par répétition d'un état primitif. *Mais si l'habitude jouait seule, nous aurions toujours les mêmes associations* ; nous n'aurions jamais d'associations nouvelles, celles d'états de conscience qui n'ont jamais encore été donnés ensemble, et qui en s'évoquant deviennent contigus pour la première fois. Pour ces associations nouvelles l'habitude ne sert plus de rien, et l'explication associationniste apparaît insuffisante.

2. *C'est le cas en particulier des associations par contraste et par ressemblance*. Car on ne saurait les réduire sérieusement à la contiguïté et à l'habitude. Le contraste a beau *supposer* la ressemblance, il n'*est* pas une ressemblance. De même, la ressemblance, qui *suppose* objectivement quelque identité dans les qualités, n'*est* point l'identité subjective de leurs représentations. Ces représentations restent distinctes dans la conscience, ou elles ne se superposent point (ce qui n'a d'ailleurs pas de sens et ne

1. On l'a parfois nié, ou mis en doute, en faisant remarquer que la contiguïté, pour être vraiment efficace, devrait être réciproque et réversible ; que par exemple, la fin d'un vers devrait suggérer le commencement comme le commencement suggère la fin, ce qui n'est pas le cas. — Mais c'est là oublier que la contiguïté n'agit qu'en vertu de l'habitude, et que *les habitudes, elles non plus, ne sont pas réversibles* ; elles n'en sont pas moins efficaces.

constituent pas un seul état. Contraste et ressemblance ne sont que des rapports et n'existent que pour un esprit qui les perçoit au moins concrètement dans des représentations qu'il rapproche. Les associations par ressemblance et contraste, qui sont réelles, supposent donc autre chose que des affinités habituelles ; *elles supposent des affinités intellectuelles.*

3. Or, c'est là précisément ce que l'associationnisme s'interdit de reconnaître, à cause de son point de vue empiriste (p. 50). Ce point de vue l'oblige à expliquer tous les phénomènes intellectuels sans l'esprit, à éliminer l'intelligence comme activité réelle, à substituer aux *fonctions dynamiques* de cette activité, les *fonctions mécaniques* des représentations elles-mêmes. *L'association n'est pour lui qu'une agglutination et une attraction d'ordre physique :* il veut que les représentations s'attirent comme des molécules, que leur synthèse associative soit conçue sur le type de la synthèse chimique, et que leurs affinités associatives ne soient que des affinités chimiques. En ce cas, en effet, l'esprit serait une hypothèse inutile ; et les fonctions intellectuelles n'existeraient point. Mais cela revient à expliquer la digestion par les seuls aliments, sans les fonctions digestives de l'estomac. L'empirisme nie donc, ici comme partout, la moitié de l'expérience ; car l'expérience donne les fonctions en même temps que leurs objets. De même donc que dans la sensation nous avons dû distinguer l'objet senti et la fonction de sentir, de même dans l'association il nous faut distinguer à côté des représentations associées les fonctions qui les associent. L'une de ces fonctions est certainement l'habitude. Mais il y en a d'autres, auxquelles on ne peut substituer l'habitude.

4. Enfin les explications associationnistes apparaissent dans toute leur pauvreté dès qu'on rend au problème de l'association toute son ampleur. Car il n'y a pas que des *associations d'images*, ou de qualités sensorielles, mais encore des *associations d'idées ;* et ces idées ne sont pas du tout des représentations, comme l'associationnisme se l'accorde par une pétition de principe tacite (p. 364). Soit cette suite d'idées : « en lisant une poésie, je songe à son auteur ; je me rappelle qu'il fut pauvre, parce que inconnu et exploité par son éditeur ; je me dis que la pauvreté est vraiment une grande misère ; des gens soutiennent qu'elle aiguillonne le talent ; ils en parlent à leur aise, et je voudrais les y voir ; on compte ceux qui s'en sont tirés, et qui ont connu les succès ; mais les autres ? etc., etc. » Dans tout cela il n'y a guère d'images, et il n'y a pas l'ombre de raisonnement. En pensant ainsi, je n'ai ni représenté, ni syllogisé : je n'ai fait que suivre des associations d'idées, aussi naturelles, aussi spontanées que des associations d'images. Ce sont elles qui constituent presque toute notre vie intellectuelle, bien moins souvent logique qu'on le croit. Comment les expliquer avec la chétive loi de contiguïté ? Evidemment il nous faut faire appel à des principes d'association plus riches, et qu'il nous reste à dégager.

§ 2. — La théorie écossaise. Les affinités intellectuelles

1. La loi. — L'école écossaise, avec Hamilton et Dugald-Steward, a pensé trouver le principe d'association en dehors des représentations elles-mêmes, dans leurs *rapports*. Ces rapports

sont ou *essentiels* et rationnels (tels les rapports de principe à conséquence, de cause à effet, de moyen à fin, de phénomène à substance, etc.) ; ou *accidentels* et empiriques (tels les rapports de signification, de contiguïté dans le temps et l'espace, de ressemblance, de contraste). Ce qui donne deux types d'associations : les associations *essentielles* (par exemple celles de la responsabilité attachée à la liberté comme à son principe, de la pensée associée à l'intelligence comme à sa cause, etc.), et les associations *accidentelles* (par exemple celles de Socrate associé aux sophistes ses contemporains, de Strasbourg associé au Rhin, de César associé à Alexandre, etc.)

D'où cette loi générale : *tout état de conscience possède l'aptitude à évoquer n'importe quel autre état de conscience avec lequel il supporte des rapports.*

II. **Critique empiriste.** — Ainsi présentée, cette théorie prêtait à une objection spécieuse qu'on n'a pas manqué de lui faire, et que W. James formule ainsi. On ne nous offre que des rapports intelligibles, c'est-à-dire une table des catégories de la pensée logique. Or, il s'agit ici d'associations, c'est-à-dire de lois que suit notre vie intérieure quand la pensée logique n'y intervient pas, et que suit la vie intérieure d'un enfant aussi bien que celle d'un savant, celle d'un fou aussi bien que celle d'un homme raisonnable, celle d'une bête aussi bien que celle d'un homme. Ce qu'il faut donc ici, ce ne sont pas des *principes objectifs de liaison rationnelle* entre concepts, mais des *principes subjectifs d'association* entre états de conscience quelconques.

De plus, ajoute-t-il, la liaison rationnelle présuppose l'association psychologique qu'on lui veut faire expliquer. Car on ne perçoit un rapport entre deux représentations que si ces représentations sont préalablement associées. On ne peut remarquer la ressemblance que si les deux ressemblants sont là, et la causalité que si la succession de l'antécédent et du conséquent est donnée, etc. Socrate évoque les sophistes avant que je les pense comme ses contemporains, et César évoque Alexandre avant que je le pense comme son émule en conquêtes.

III. **Justification.** — A son tour cette objection comporte une méprise, dont le discernement lève la difficulté. L'on confond en effet les *rapports pensés et abstraits* et les *rapports sentis et concrets*. W. James lui-même remarque que le moindre de nos états psychiques s'enveloppe d'un halo de rapports et de franges, qui le font sentir en continuité avec d'autres états psychiques. Halo et frange ne sont autre chose que des affinités intellectuelles, résultant de ce que nos représentations ne restent pas en nous de pures données qualitatives, mais ne cessent d'être pénétrées de l'activité spontanée de la pensée. L'on voit ainsi comment deux représentations ressemblantes s'orientent d'elles-mêmes l'une vers l'autre en vertu de cette ressemblance, qui est leur frange. Ressemblance sentie, qui crée l'association : après quoi la pensée abstraite pourra la dégager en rapport objectif ; mais la dégager et l'abstraire n'est pas la créer.

Ainsi n'est-il pas un rapport qui ne puisse jouer le rôle subjectif d'affinité associative.

IV. **Application.** — Nous avons dans les affinités intellectuelles de quoi expliquer la plupart des associations *nouvelles*, c'est-à-dire qui ne sont ni des répétitions, ni des restaurations du passé habituel. Or ces associations nouvelles tiennent beaucoup de place dans la conscience, et en tiennent d'autant plus qu'on s'élève dans la hiérarchie des consciences. Si une conscience d'anima est plus ou moins cantonnée dans le cercle des associations habituelles, une conscience humaine y échappe constamment ; elle y échappe d'autant plus qu'elle est plus humaine. Les représentations y suggèrent des représentations ressemblantes ou différentes, ou des causes, ou des effets, ou des utilités, etc., — sans qu'intervienne le moindre souci de logique, sans même que ces associations soient pour cela raisonnables plutôt que déraisonnables. La fantaisie s'y joue en toute liberté : et on les trouve indifféremment chez un fou et chez un génie.

Ceci permet de différencier psychologiquement les deux concepts empiriques d'*esprit* et d'*intelligence*. Un homme d'esprit est essentiellement un homme à associations promptes, inattendues, brillantes, en qui tout est suggestion et évocation, rapprochements, métaphores, etc., le tout sans la moindre intervention de logique critique. C'est cette logique, au contraire, qui caractérise les hommes dits intelligents. Et l'on sait que l'esprit et l'intelligence, loin d'aller nécessairement de compagnie, peuvent se nuire, sinon s'exclure.

Ainsi donc, parmi les affinités associatives, il convient de faire une place, et une place de choix, aux affinités intellectuelles à côté des affinités habituelles. A bien entendre les choses, celles-ci ne déterminent (et insuffisamment) que des associations d'*images*, tandis que celles-là déterminent de vraies associations d'*idées*, qui sont toujours des associations, c'est-à-dire des attractions subjectives et spontanées. Les idées ne peuvent naturellement s'attirer que par leurs relations, par leurs « franges » intellectuelles. C'est ainsi que sous l'association des mots, c'est-à-dire des images verbales, il y a toujours l'association du sens de ces mots, qui est le principal, et qui ne peut s'expliquer que par des attractions purement intellectuelles.

§ 3. — Théories modernes. Les affinités affectives

I. **La loi.** — Enfin la psychologie contemporaine a su dé-

gager une troisième source d'attraction des états de conscience dans l'émotion, et expliquer par là des associations dans lesquelles n'interviennent ni des habitudes ni des rapports intellectuels. Il y a en effet des parentés émotionnelles étranges entre nos états de conscience. Une fleur me fera penser, non pas à une autre fleur, vue autrefois avec elle, ou qui lui ressemble, mais à une journée de printemps, ou à l'aurore, ou à un tableau de primitif, ou à un regard d'enfant ; parce que tout cela me donne la même impression indéfinissable de fraîcheur. Victor Hugo trouve :

> Quelque chose de beau comme un sourire humain
> Sur le profil des Propylées.

La haine et l'amour suggèrent des raisons de haïr et d'aimer, et se nourrissent des représentations qui les entretiennent. Ainsi de toute émotion et de toute humeur : les images brillantes ne manquent jamais à l'optimiste, ni les images tristes au pessimiste. Il semble que la continuité profonde de la conscience, toute faite, nous l'avons vu, de sensations affectives et cénesthésiques, décide normalement de la continuité de nos chaînes d'images et d'idées, comme entraînées dans un reflux de désirs et de tendances qui les débordent en les enveloppant. Il est bien probable, en effet, que les associations affectives sont les plus constantes et les plus efficaces. Il faut, pour ainsi dire, que nous cessions de sentir, pour pouvoir représenter et surtout penser ; les affinités habituelles et intellectuelles ont besoin, pour jouer, d'être pas trop contredites ou submergées par des affinités affectives.

D'où cette loi générale : *tout état de conscience d'une tonalité affective donnée présente l'aptitude à suggérer les états de conscience de même tonalité.*

II. Applications. — C'est par cette loi qu'on explique en particulier le phénomène si déconcertant des *synesthésies*, ou associations spontanées de sensations de modalités différentes. La plus frappante est la *synopsie*, dite encore *audition colorée*, grâce à laquelle chez certaines gens tel son invoque invariablement telle couleur. Les poètes décadents ont souvent exploité cette anomalie (fréquente d'ailleurs : 30 p. 100 des enfants, et 12,5 p. 100 des adultes la présenteraient,) en cherchant à élargir par là le pouvoir évocateur de leurs vers. D'où le fameux sonnet de Rimbaud :

> A noir, E blanc, I rouge, U vert, O bleu, voyelles,
> Je dirai quelque jour vos naissances lointaines. Etc.

On s'accorde généralement aujourd'hui à voir dans l'audition colorée un cas d'association simultanée par affinité affective.

Evidemment il convient d'élargir le concept de la synesthésie ; car il n'y a pas que nos sensations à se grouper affectivement : tous nos états de conscience sont plus ou moins susceptibles de le faire. En particulier le charme de la poésie tient pour beaucoup à son aptitude à exprimer de tout sujet des émotions évocatrices de représentations. Le prestige de la poésie romantique s'explique par là : tout lyrisme s'objective spontanément dans des constellations d'images et d'idées, jaillies d'un sentiment puissant.

Article II. — *Jeu des affinités associatives.*

§ 1. — Les difficultés du problème

Pour un état de conscience donné, il existe donc un grand nombre, sinon une infinité, d'*associés possibles*, si bien qu'il semble qu'on puisse toujours passer, plus ou moins immédiatement, de n'importe quelle représentation à n'importe quelle autre représentation. Mais quel sera l'*associé de fait*, celui qui va s'évoquer ? Y a-t-il quelque loi qui permette de le prévoir et de le prédire ? C'est là notre second problème.

Problème rendu difficile par la solution du premier. Car l'analyse vient de nous mettre en présence de nombreuses affinités : certainement l'une d'elles va fonctionner, mais laquelle ? Tout serait assez simple encore si l'habitude jouait seule. Et c'est à peu près le cas pour les associations simultanées, où le groupe des associés est si fortement constitué qu'un élément ne saurait venir sans les autres. Encore y a-t-il souvent des incertitudes, qui expliquent les illusions de la perception : une tache colorée indécise vue de loin peut évoquer les images d'un homme ou d'un cheval ; un mot peut avoir plusieurs sens, etc. : c'est le contexte des idées ou des choses qui décide alors. Mais ces incertitudes sont centuplées dans les associations successives, où croît le nombre des associés, et décroît la nécessité de leur lien avec l'état de conscience évocateur. Ainsi, j'ai vu cent fois la Sorbonne, et l'ai pensée en contiguïté avec mille représentations et idées : laquelle va surgir ? Est-ce le visage d'un examinateur, le souvenir d'un succès ou d'un échec, celui d'un cours, ou un rayon de soleil, ou le musée de Cluny, etc. ? N'importe lequel de ces états de conscience peut bénéficier de ses affinités habituelles. Mais d'autres peuvent

prétendre à bénéficier d'affinités intellectuelles et émotives, et je puis passer également de la Sorbonne à Jean Sorbon, ou à une théorie de l'éducation, ou à l'université de Bologne, ou aux ennuis de l'étude, etc., etc.

Bref, les analyses que nous avons faites jusqu'ici nous permettent d'établir une liste de candidats à l'association ; elles ne nous permettent pas de déterminer le lauréat, non pas même le candidat favori, faute de nous donner des coefficients certains d'affinités.

§ 2. — Solution : la loi d'intérêt

Le problème ainsi posé, une seule solution paraît possible, que nous pouvons formuler en cette loi : *de tous les associés possibles d'un état de conscience, celui-là sera évoqué qui présente actuellement le plus d'intérêt.* C'est l'intérêt qui fixe *hic et nunc* le coefficient maximum d'affinité associative. Ainsi le jeu de l'association se trouve dominé par celui de l'attention. C'est l'attention qui départage les candidats et qui couronne le plus intéressant. Et avec l'attention réapparaît l'activité consciente que l'associationnisme pensait éliminer. — Considérons successivement le jeu de l'association : 1) dans la vie spontanée, 2) dans la vie réfléchie.

I. Dans la vie spontanée. — Nous retrouvons ici les divers facteurs d'intérêt que nous avons dégagés (p. 71) comme moteurs de l'attention spontanée.

1° *La vivacité.* — Un événement qui nous a frappés vivement, lors de sa première apparition, revient toujours à la première occasion. C'est pourquoi les souvenirs d'enfance, toujours si vifs, s'associent si facilement à nos représentations du jour. De même de tous les « grands événements » de la vie : les vieux soldats reviennent toujours aux souvenirs de leurs campagnes, etc. Enfin les souvenirs les plus récents peuvent acquérir, par leur récence même, une vivacité particulière : si l'on me parle de Racine, je penserai à la dernière de ses tragédies que j'ai lue ou vu jouer, etc. Il y a ainsi comme une lutte de vivacité entre les souvenirs anciens et les souvenirs récents, qui sont les uns et les autres le plus facilement associés, tandis que sombrent les souvenirs qui s'espacent d'hier à autrefois.

2° *Les tendances instinctives et habituelles.* — Si l'on parle des montagnes et que j'aie soif, je songerai facilement aux fontaines ;

je penserai aux ombrages, si j'ai chaud, etc. C'est ainsi que les associations de l'enfant tournent à des images de jeu, celles du garçon « sportif » à des images de sport, celles de l'artiste à des images esthétiques, etc. Un même événement inspirera des vers à un poète, des mélodies à un musicien, des réflexions à un moraliste. Les associations les plus répétées deviennent les plus invincibles, ainsi que nous l'avons dit ; non seulement parce que l'habitude crée des mécanismes, mais encore parce qu'elle engendre des tendances et des intérêts prépondérants.

3° *Le rapport avec le contenu de la conscience.* — Si l'on me parle de grands capitaines, toute la famille des grands capitaines me reviendra à la mémoire ; si l'on cite un trait d'héroïsme, d'autres traits me viendront à l'esprit. Les séries de faits semblables sont surtout des séries de faits semblablement intéressants. Si je lis ou si j'entends prononcer une phrase, le sens général de la phrase me suggère et détermine le sens précis de chaque mot, qui n'a sa valeur que par rapport à son contexte. Ce qui nous permet à chaque instant de passer impunément à travers les amphibologies et le polysémantisme déconcertant des mots. Car nous avons bien plus d'idées que de mots ; et nous serions perdus, si le contenu de la conscience ne venait à chaque instant évoquer exactement l'idée qu'il nous faut parmi les diverses idées et nuances signifiées par les mots. Le facteur du contenu de la conscience est vraiment tout-puissant dans l'association intellectuelle.

Grâce à tous ces facteurs d'intérêt, une sélection spontanée intervient entre les associés possibles. Un état de conscience qui disparaît attire des profondeurs de l'inconscience la représentation qui s'accorde le mieux avec lui. Un véritable choix fait surgir le candidat élu, en l'attirant par ses « franges », tandis que les autres retombent dans le séjour des possibles d'où ils ont failli surgir. C'est l'intérêt qui fait choisir : il aimante l'aiguille de l'attention et lui fait attirer, soulever et enfiler comme des perles les représentations, qui glissent à mesure le long du fil de la pensée. Quant à définir cet intérêt lui-même, et dire à quelle source il s'alimente à tel moment donné, si c'est aux tendances instinctives ou habituelles, à l'accord de l'image avec l'état présent, ou à sa vivacité, c'est ce qu'on ne saurait toujours faire. Rien de plus mobile que l'intérêt. Tout l'indéfini et l'inexplicable de la vie se retrouve en lui. C'est ce qui empêchera toujours de se permettre ici de vraies prédictions. Il restera même toujours des associations inexplicables. Si continue que soit la vie, elle n'en a pas moins des à-coups, des soubresauts : elle recèle en son fond des trésors de contingence. Ainsi de l'association.

II. **Dans la vie réfléchie.** — Ce qui caractérise ici le jeu de l'association, c'est qu'elle est dominée par l'attention volontaire, qui maîtrise ses ten-

dances d'évolution spontanée, et la force à évoluer vers un *but*, et à devenir un moyen pour une fin précise. *L'association propose et la pensée dispose* Ce sont désormais des intérêts intellectuels précis qui régentent l'évocation et la suite des idées.

Si, par exemple, je cherche *un nom oublié*, l'association proposera toute une série de noms, que ma pensée éliminera, s'ils sont faux pour n'adopter que le vrai. Même, l'énergie volontaire de la raison paralysera souvent l'énergie spontanée de l'association. — De la deux conséquences remarquables. 1. Parfois l'association ne retrouvera sa richesse de représentations, que si la pensée cesse de la contrôler ; un nom oublié surgit dans la mémoire quand on a renoncé à le chercher, qu'on « n'y pense plus » et qu'on a « donné sa langue au chien ». 2. l'association n'arrivant pas à fournir à la pensée ce que celle-ci lui demande, on a souvent le curieux sentiment de « vide » dans la conscience. On se demande « à quoi pensais-je donc ? » ou : « quel peut bien être cet homme ? » etc. Et immédiatement l'on perçoit que l'on ne perçoit plus rien. Ce qui n'arrive jamais dans l'évolution spontanée de la conscience, qui ne comporte pas de vides.

Toute la vie intellectuelle est faite de ces *points d'interrogation* que la pensée pose à l'association, de la sélection active avec laquelle elle fait le tri des réponses, et de l'organisation systématique qu'elle impose aux résultats accueillis qu'elle « rationalise » immédiatement. Exemple : on se demande « quelle est la cause de la gelée blanche ? » Immédiatement l'association fournit la foule des antécédents et des concomitants, assemblés par l'expérience et la mémoire : lune rousse, refroidissement de la terre, de l'atmosphère, présence des nuages, etc. La raison disqualifie les uns, accepte les autres, les ordonne ; elle perçoit le rapport du refroidissement plus rapide de la terre, par irradiation à travers l'atmosphère, puis le rapport de ce refroidissement retardé par l'écran que constituent les nuages, etc. Elle arrive ainsi à systématiser en théorie les images et les idées suggérées par l'association. Toutes nos expériences raisonnées, pratiques ou scientifiques, sont de ce type. Toutes nos réflexions également. La raison demande tour à tour, et impérieusement, à l'association des causes, des effets, des fins, des moyens, des cas semblables, des cas différents, etc., etc. C'est ce qui donne à la vie intellectuelle cet aspect spécial d'activité méthodique et rigide, et qui confère à l'attention volontaire une si haute valeur. Toute la distance qu'il y a entre l'association des bêtes et celle des hommes, entre l'association du rêve et celle du travail de cabinet, se trouve dans la présence ou l'absence de ce critérium de l'activité intellectuelle énergique, venant régenter tyranniquement les suites capricieuses des associations.

CHAPITRE XIV

LA MÉMOIRE

Si nous étions limités à l'expérience actuelle de nos sensations et perceptions, si nous n'avions qu'un présent, toute vie intellectuelle nous serait impossible. Qui dit vie, dit continuité, prolongation et présence du passé dans le présent. C'est la mémoire qui assure ce bénéfice à la vie intellectuelle, comme l'habitude, qui n'est qu'une mémoire organique, l'assure à la vie tout court. *La mémoire est la faculté de revivre et de reconnaître le passé de la conscience.*

Article I. — *Analyse descriptive.*

§ 1. — Mémoire et réminiscence

Un acte de mémoire intégral, ou souvenir complet, comporte cinq conditions : 1. fixer ; 2. conserver ; 3. rappeler ; 4. reconnaître et 5. localiser les états de conscience passés. Il y a donc là cinq fonctions différentes, dont les dernières présupposent les premières, mais non inversement, et pour lesquelles on ne saurait donner une explication unique et globale.

I. — Pour le sens commun, les trois premières sont les plus importantes, sinon les seules ; quand on dit de quelqu'un qu'il a *une bonne mémoire*, on entend par là qu'il fixe, retient et retrouve facilement ce qu'il a vu ou entendu. Cependant, ce sont les deux dernières qui sont les plus originales : car les sensations, images et idées fixées, retenues et rappelées, ne sont proprement des souvenirs que si elles sont pensées comme *passées*, identifiées aux expériences antérieures dont elles procèdent, et datées de l'époque de ces expériences même. Le souvenir est ainsi l'état de conscience réviviscent, plus le sentiment du « déjà vu », c'est-à-dire plus les fonctions qui, non seulement le réfèrent au passé, en y ajoutant l'idée du temps, mais encore le réfèrent à *mon* passé, et l'y situent. — Sans cette élaboration,

le souvenir n'est qu'une *réminiscence*, c'est-à-dire une évocation sans reconnaissance : récurrence n'est pas mémoire. Quand un élève glisse dans son travail des lambeaux de phrases lues ou entendues, qu'il croit tirer de son propre fonds, il a des réminiscences, qui deviendront des souvenirs au moment où il s'apercevra qu'il les tient d'autrui, et pourra retrouver la source de ses pseudo-inventions. Fontenelle, entendant lire une poésie, saluait ainsi au passage, comme « de vieilles connaissances », de ces plagiats inconscients, qui étaient des réminiscences chez l'auteur de bonne foi, et des souvenirs pour l'auditeur malin.

II. — M. Bergson a heureusement exprimé cette distinction des deux mémoires en appelant la première *mémoire-habitude*, et la seconde *mémoire-souvenir*. Si (pour prendre son exemple) on « apprend par cœur » un texte en le répétant un certain nombre de fois, on arrive à le posséder, c'est-à-dire à pouvoir le réciter automatiquement : et c'est là un pur mécanisme d'habitude, analogue à ceux que nous avons appris à connaître. L'élève répète le texte comme le patineur répète ses mouvements, sans que ni l'un ni l'autre se réfèrent aux expériences passées qui leur ont servi à « monter » leurs mécanismes. Au contraire, l'élève pourra se rappeler une à une toutes ces expériences, et les penser comme des événements individuels de son passé ; il y aura alors mémoire-souvenir.

§ 2. — Les différentes espèces de mémoires

I — *Pratiquement*, on distingue les mémoires surtout d'après leurs *objets*, que nous retenons différemment, selon des préférences et des prédéterminations innées ou acquises. Tel aura la mémoire des nombres ; tel autre la mémoire des langues ; un troisième, la mémoire des généalogies ; un quatrième, la mémoire de la musique (la plus spontanée de toutes : on l'a, ou on ne l'a pas) ; etc. D'où les mémoires professionnelles du statisticien, du géographe, de l'historien, du bibliothécaire, etc. : mémoires qui sont alternativement la cause du choix de la profession et l'effet de son exercice. A tout le moins faisons-nous tous profession de parler et de penser, ce qui confère chez tous une importance particulière à la mémoire verbale, ou mémoire des mots.

II. — *Psychologiquement*, on les distingue selon la *nature conscientielle* des souvenirs. D'où :

1. *Les mémoires sensorielles*, ou d'images représentatives.

Mémoires *visuelle*, *auditive*, *tactile*, *motrice*, *gustative*, *olfactive*, etc. La classification que nous avons donnée des images est également une classification des mémoires sensorielles (p. 218).

2. *La mémoire affective*, ou des images affectives, dont nous avons également établi l'existence (p. 219). C'est la « mémoire du cœur ».

3. *La mémoire intellectuelle*, ou des idées, des jugements et des raisonnements, sur laquelle il nous faut insister. En effet, on ne la méconnaît que trop souvent, par suite de l'habitude empiriste de confondre idée et représentation, habitude injustifiable, nous le verrons (p. 364). Si je me rappelle une conversation dans son texte même, c'est (en partie) par mémoire auditive ; si je n'en ai retenu que le sens, il n'y a que mémoire intellectuelle. De même pour la mémoire des lectures, des sciences, etc., et en général pour toutes les mémoires dites intelligentes.

L'importance de cette mémoire intellectuelle ne saurait être exagérée. Et il convient d'ajouter aux types des mémoires visuelle, auditive, motrice, etc., *le type de la mémoire intellectuelle*. Il prime évidemment chez les philosophes, les savants, etc., qui pensent infiniment plus qu'ils ne représentent. C'est pourquoi Galton les trouve moins imaginatifs, moins bons visualisateurs, etc., que les gens du peuple. De plus, la mémoire intellectuelle pénètre normalement toutes les autres mémoires, que l'on ne trouverait guère à l'état pur, sinon chez les animaux. Car les hommes, ceux même qui pensent le moins, ne cessent d'incorporer des concepts à leurs expériences sensorielles, ce qui leur permet de les exprimer immédiatement dans le langage, dont les mots ne sont que des enveloppes de concepts. Et ils se rappellent ces expériences comme ils les ont perçues, c'est-à-dire conceptualisées et intellectualisées. Ainsi la mémoire auditive d'une conversation ne va pas sans la mémoire intellectuelle de son sens ; de même avons-nous dû souligner la mémoire intellectuelle des émotions, etc. Enfin toute mémoire chez l'homme tend à s'étaler dans la perspective intellectuelle du temps, perspective qui manque aux animaux, et qui chez nous pénètre et intellectualise tout souvenir complet.

Nous allons maintenant examiner pour toutes ces mémoires les cinq fonctions qui définissent leur jeu.

Article II. — *La fixation des souvenirs.*

Tous les souvenirs, quels qu'ils soient, dérivent d'un premier acte de connaissance, dont ils ne sont que le renouvellement.

Ils sont donc à considérer psycho-physiologiquement comme des habitudes. La « fixation des souvenirs » n'est qu'un cas de l' « acquisition des habitudes », dont nous n'avons ici qu'à rappeler et vérifier les lois (p. 83).

I. La répétition des expériences n'est pas plus indispensable pour l'acquisition des souvenirs que pour l'acquisition des autres habitudes. En fait, une seule expérience suffit pour nombre de nos souvenirs, qui, d'avoir été enregistrés une seule fois, possèdent quelque aptitude à réapparaître tôt ou tard.

II. Facteur physiologique. — Toute mémoire suppose une plasticité organique originelle des tissus nerveux, qui lui constitue ses coefficients de *facilité* et de *ténacité*. C'est d'après ces coefficients, qui varient beaucoup d'individu à individu, qu'on la définit empiriquement. L'idéal d'une « bonne mémoire » serait celle qui retiendrait immédiatement et pour toujours, sans avoir à utiliser les mécanismes de répétition et d'association. Cet idéal se trouve plus ou moins réalisé dans les « mémoires absurdes », et quasi miraculeuses, d'horaires de chemins de fer, de généalogies compliquées, de dictionnaires, etc. En général, nous avons tous plus ou moins de cette mémoire absurde, c'est-à-dire plus ou moins de facilité, plus ou moins de ténacité ; et assez souvent une ténacité en raison inverse de la facilité.

Si l'on en croit W. James, ces coefficients physiologiques de la mémoire seraient à peu près invariables (sauf variations de santé) de l'enfance à la vieillesse. Ce qui est contraire à l'opinion reçue, qui veut qu'au contraire la mémoire baisse progressivement avec l'âge, comme la plasticité organique des tissus. Mais, que le facteur physiologique soit invariable, ou qu'il subisse des oscillations, cela ne décide point du sort de la mémoire, que nous voyons s'améliorer par la culture du facteur psychologique et par l'exercice.

III. Facteur psychologique. — Ici intervient le rôle de l'attention et de ses coefficients d'intérêt (p. 71). Ainsi un souvenir se fixe proportionnellement à :

1. *Sa vivacité*. On n'oublie guère les grands événements auxquels on a assisté, incendies, batailles, cérémonies nouvelles ou exceptionnelles, etc. Benvenuto Cellini conte qu'ayant vu (ou cru voir) tout enfant une salamandre dans le feu, son grand-père lui donna immédiatement un grand soufflet, pour l'empêcher

d'oublier un événement aussi heureux, ainsi doté artificiellement d'une vivacité supplémentaire.

2. *Son rapport aux tendances*, soit instinctives, soit acquises. La mémoire dépend de la curiosité et de tout ce qui l'attire. Tel paresseux oublie vite ses leçons, et retient tout ce qui concerne ses plaisirs. Les gens de métier ont tous une assez bonne mémoire pour ce qui est de leur métier, etc.

3. *Son rapport avec le contenu de la conscience.* Toute expérience qui ne trouve pas place dans nos occupations et nos préoccupations actuelles est immédiatement perdue. Nous manquons sans cesse à nous enrichir de souvenirs, distraits que nous sommes par ce qui nous absorbe. Les grands attentifs traversent la vie en véritables somnambules, tout entiers à leurs méditations, et ne retiennent à peu près rien de ce qu'ils voient ou entendent, là précisément où un mondain désœuvré trouve matière à alimenter d'interminables chroniques de toilettes, de potins, de faits divers, etc.

IV. Facteur de l'exercice. — Le souvenir, comme l'habitude, est soumis à la loi de l'usage et du non-usage. L'exercice, qui ne le crée point, le fortifie et l'empêche incessamment de disparaître.

Il le fait en utilisant le double mécanisme de la répétition et de l'association. La répétition et l'association ont le double résultat de fixer et de multiplier les voies nerveuses, conditions physiologiques du souvenir, et d'intégrer celui-ci à la vie de la conscience. Ce qu'on n'a vu qu'une fois, et isolé, risque de se perdre ; ce qu'on a vu cent fois, et toujours parmi les associations nouvelles, se fixe. C'est pourquoi le « bourrage » et le « chauffage » ne créent qu'une mémoire de quelques jours ou de quelques heures, qui tend d'elle-même à l'oubli. — L'association surtout joue un grand rôle, en particulier dans la mémoire intellectuelle. Si les sensations et les images peuvent encore être retenues pour elles-mêmes, et comme états de conscience isolés, elles gagnent déjà à être retenues en groupes, à former des synthèses d'associés. Mais la synthèse par association est pour ainsi dire une loi dès qu'il s'agit des idées ; car les idées n'existent guère qu'incorporées à des systèmes cohérents de représentations et de rapports. Aussi l'association doit-elle seconder la répétition et l'accompagner.

C'est donc surtout par l'association qu'il faut chercher à améliorer la mémoire. On y recourt spontanément quand on

fait un nœud à son mouchoir, pour ne pas oublier une commission. On y recourt artificiellement quand on pratique une mnémotechnie : car toute mnémotechnie n'est qu'un procédé pour associer des souvenirs sans lien naturel à une trame qui les systématise, de facon que cette trame les porte et les fixe dans la mémoire. C'est ainsi que les vers mnémotechniques conservent des dates, des noms géographiques, des formules, etc. Toute science enseignée enfin n'est qu'une sorte de mémoire rationnelle et méthodique, où les principes s'attachent leurs conséquences ; et l'ordre d'un livre est autant un artisan de mémoire qu'un artisan de clarté. L'art de se souvenir est donc surtout l'art d'associer ; nous avons tous inconsciemment de ces systèmes de concepts qui nous servent à assimiler et à retenir tous les souvenirs que nous tenons à sauver de l'oubli. Tels ceux du marchand avec ses listes de prix, du chimiste avec ses formules, de l'historien avec ses synchronismes, etc.

Corollaires pédagogiques. — La pédagogie expérimentale, pendant ces quarante dernières années, a beaucoup étudié les problèmes de la mémoire et des procédés de mémorisation (Binet, Ebbinghaus, etc.). Voici quelques-unes de ses conclusions les plus intéressantes.

I. Sur le rapport de la mémoire et de l'intelligence. — « Tout le monde se plaint de sa mémoire et personne de son jugement », dit La Rochefoucault : ce qui crée un préjugé défavorable à la bonne mémoire. En moyenne et normalement, il y a cependant proportionnalité entre l'intelligence et la mémoire : les grands génies, Aristote, Leibnitz, Gœthe, Napoléon, etc., avaient des mémoires exceptionnelles. Inversement les idiots et les imbéciles ont une mémoire déficiente. Et cela est naturel : l'intelligence a besoin pour s'exercer de matériaux suffisants, que lui procure précisément la mémoire. L'on est donc autorisé à s'en plaindre quand elle manque à cet office. Exceptionnellement, on rencontre de grandes mémoires au service de petites intelligences, auxquelles elles nuisent alors. Car elles les dispensent d'effort, en leur fournissant sur tout des idées reçues, qui favorisent à la fois leur paresse et leur vanité.

II. Sur les procédés pratiques de mémorisation. — a. *Choisir les temps de plus grande fraîcheur cérébrale*, qui sont évidemment l'enfance et la jeunesse, par rapport à la vie, et le matin, par rapport à la journée. Le travail du soir est contre-indiqué, à cause de l'accumulation de fatigue qui l'accompagne.

b. *Appliquer la loi des habitudes sur l'alternance des exercices et des repos* (p. 85). L'expérience prouve qu'on obtient le meilleur rendement avec des séances de mémorisation active d'un quart d'heure, suivies de repos (ou, ce qui revient au même, de travaux différents). La mémorisation continue du « chauffage » est remarquable par le grand surmenage qu'elle entraîne, et le peu de résultats qu'elle donne. L'étude des

leçons immédiatement avant la classe n'est guère plus profitable. Si les leçons du soir se retiennent mieux, c'est qu'elles sont suivies du grand repos de la nuit, et non, comme on le croit volontiers, en raison d'une collaboration hypothétique de l'inconscient, qui se chargerait de les répéter.

c. *Utiliser, autant que possible, toutes les mémoires sensorielles.* Un texte sera sûrement mieux retenu si l'on y fait travailler la mémoire visuelle des mots lus, la mémoire auditive des mots entendus, la mémoire graphique des mots écrits, et surtout la mémoire motrice des mots prononcés. Etudier une langue étrangère revient toujours plus ou moins à étudier quatre langues, que l'on possède très inégalement : celle des yeux, celle des oreilles, celle du larynx, celle de la main (sans compter celle de l'esprit, ou du sens des mots, sous quelque forme sensorielle qu'ils soient retenus). Chacun possède toujours une mémoire sensorielle prépondérante, qu'il lui importe de discerner pour l'utiliser de préférence.

d. *Cultiver surtout la mémoire des idées* « vingt-cinq fois plus puissante que les autres » (Binet) ; celles-ci ne doivent être que ses auxiliaires.

e. *Donner le pas dans l'étude à l'attention sur la répétition machinale.* L'attention est beaucoup plus pénible, mais beaucoup plus efficace, en particulier quant à la ténacité des souvenirs. Se défier donc de la tendance au moindre effort, qui fait préférer instinctivement le procédé de la répétition.

f. *Donner le pas à la « méthode globale » sur la « méthode fragmentaire »*, contrairement encore à ce qui se fait d'instinct. Des expériences précises ont montré, en effet, qu'on retient mieux et plus vite une pièce de vers, en la répétant chaque fois d'affilée, sans briser les associations naturelles des mots et des phrases, qu'en reprenant les vers un à un, ou par groupes, ce qui rompt les associations et le mouvement. De même que la « rédintégration » porte sur des touts à rappeler, l'« intégration » doit porter sur des touts à retenir.

g. *Procéder en tout du facile au difficile.* Les insuccès de mémoire sont presque toujours dus à la méthode inverse, qui décourage et empêche tout entraînement rationnel. Pour cela donc, mesurer empiriquement la mémoire, ou plutôt son rendement, ce qui est facile en pratiquant des séances d'épreuves. Par exemple, on peut à différentes reprises consacrer dix minutes à retenir un nombre donné de vers, soit par mémoire visuelle, soit par mémoire auditive, etc. Le nombre de vers retenus aussitôt après l'épreuve donnera une mesure de facilité ; le nombre des vers retenus un certain temps après l'épreuve, donnera une mesure de ténacité.

Ainsi peut-on apprécier objectivement les diverses mémoires, discerner la meilleure, fixer le coefficient de rendement des divers procédés de mémorisation, etc., et finalement déterminer des programmes rationnels et pratiques de culture et d'utilisation de la mémoire.

Article III. — *La conservation des souvenirs.*

§ 1. — Le problème.

Le simple fait que les souvenirs font réapparaître en nous des expériences passées en l'absence de leurs excitations originelles

suffit à imposer le problème de la conservation de ces expériences. Comment arrivent-elles à se survivre dans notre organisme psycho-physiologique ? Comment et sous quelle forme y subsistent-elles dans le temps qui sépare leurs apparitions, temps qui peut durer des années, puisqu'on retrouve souvent un souvenir après dix, vingt, quarante années d'oubli : qu'est devenu le souvenir pendant l'oubli ? Où et comment se conserve-t-il ?

Ce problème s'éclaire et s'obscurcit à la fois quand on le rapproche du problème de la conservation des habitudes, dont il n'est qu'un cas privilégié. D'une part, en effet, on sait que l'habitude se conserve grâce à la fixation de voies nerveuses ; et l'on voit tout de suite qu'il doit en être de même pour la mémoire. Ce sont les mêmes voies nerveuses qui, à l'état d'activité, rendent compte de l'apparition et des réapparitions des souvenirs et de leurs processus nerveux, et qui, à l'état de sommeil, rendent compte de leur conservation. Mais, d'autre part, ce qui se conserve dans l'habitude, ce ne sont pas les actes, qui passent à mesure qu'ils se répètent, mais seulement une disposition psycho-physiologique à les reproduire. Or les souvenirs sont des actes ; il faudra donc dire qu'ils passent à mesure qu'ils sont vécus, et qu'à proprement parler ils ne se conservent pas ; seule se conservera encore la disposition psycho-physiologique à les reproduire.

A la réflexion, on voit qu'il en est ainsi, et que le problème de la conservation du souvenir est généralement mal posé, parce qu'il l'est en fonction des idées du sens commun. Le sens commun exprime le fait pratique que nous avons toujours de quoi ressusciter nos expériences passées et les utiliser de nouveau, dans la conception commode d'une mémoire envisagée comme *conservatoire de souvenirs*. En réalité, et scientifiquement parlant, la seule preuve authentique que nous ayons de la conservation, c'est le rappel ; elle n'est pas du tout un fait constaté par l'observation, mais une conclusion suggérée par le raisonnement. *Conservation de souvenirs ne signifie que possibilité de rappel*. Ni les souvenirs ne se conservent en chair et en os, ni leurs processus nerveux. Car si ceux-ci continuaient à subsister dans le cerveau, ceux-là continueraient à subsister dans la conscience, et ne s'oublieraient donc point. Les uns et les autres n'existent en *acte* que lors de leurs apparitions ; entre temps, ils n'existent qu'en *puissance*, c'est-à-dire n'existent pas du tout, n'étant plus que des possibilités et non des réalités. Il n'y a à

point, par une rédintégration commencée qui n'aboutit point. Ainsi de celle-là : quelque vague ressemblance entre l'expérience présente et l'expérience passée fait jouer à tort le mécanisme trop excitable de l'association. La mémoire fournit son commencement de reconnaissance, et d'abord le souvenir affectif d'une « tranche de vie passée ». C'est parce que cette reconnaissance ne s'achève pas que l'on reste indécis et ballotté entre l'impression de vivre du présent et l'impression de revivre du passé. L'unique remède est donc de forcer la mémoire à parachever ses évocations. Dès qu'on y arrive, et que surgit un souvenir concret et précis, la reconnaissance apparaît immédiatement fausse, et le trouble de l'indécision cesse instantanément. Mais il s'en faut que cette vérification soit toujours possible.

Tout se ramène donc à une interférence anormale du monde réel des perceptions, et du monde semi-réel des souvenirs. Ces deux mondes ordinairement n'interfèrent point, ce qui nous permet de vivre séparément leurs phénomènes sans les confondre. Mais, qu'ils viennent à se mêler, soit parce que l'un gagne en intensité ce que perd l'autre, soit pour une autre raison, alors on aura le phénomène des perceptions indécises avec sentiment alternatif du jamais vécu et du déjà vécu, ou même avec mélange indistinct des deux sentiments.

De l'illusion du déjà vécu, on pourrait utilement rapprocher l'*illusion du rêve*, qui est de même mécanisme et qui comporte la même explication. Il s'agit cette fois de l'interférence du monde réel des perceptions et du monde irréel des images pures, qui donne lieu à des obsessions également angoissantes : « Est-ce réel ou rêvé-je ? » Ou encore il s'agit de l'interférence du monde semi-réel des souvenirs et du monde irréel des images pures, qui fera cette fois se demander « L'ai-je bien vu, ou l'ai-je rêvé ? » Et le remède est toujours dans l'effort pour rendre à chaque monde son coefficient exact de réalité ou d'irréalité, et pour tirer au clair les associations ébauchées qui troublent les perceptions (p. 227).

CHAPITRE XV

LA PERCEPTION

I. Sensation et perception. — Pour le sens commun, la perception est un simple synonyme de la sensation. Les mêmes verbes, voir, entendre, toucher, etc., signifient indifféremment sentir et percevoir. Et la perception apparaît comme un acte aussi simple que la sensation, c'est-à-dire dont on analyse bien les antécédents physique et physiologique, mais qui ne présente aucune complexité psychologique. J'ai dans ma main une orange, et je la perçois, semble-t-il, d'emblée, telle qu'elle est, et parce qu'elle est : ma main sent sa dureté, mes yeux voient sa couleur et sa forme arrondie, mon nez respire son odeur, etc. Bref mes sens la perçoivent chacun à leur façon ; et percevoir revient toujours à constater sans plus.

En réalité, il y a entre la sensation et la perception une différence qui ne fait que s'accentuer à mesure que se développe la vie psychologique. D'une façon générale on peut les caractériser l'une et l'autre en disant que *la sensation est la connaissance d'une qualité sensible, et la perception, la connaissance d'un objet.* Ainsi, « voir la blancheur du papier est une sensation, voir du papier blanc est une perception » (Dunan). La sensation est notre première fonction de connaissance, la seule que paraisse avoir le nouveau-né pendant les trois premières semaines de son existence, jusqu'à ce qu'il puisse accommoder ses sens et fixer son attention. C'est une fonction inférieure qui ne comporte aucune évolution ; elle restera telle quelle toute la vie. Mais elle est vite absorbée par la fonction supérieure de perception ; celle-ci ne cessera de progresser et de submerger de plus en plus sous ses apports l'apport des sensations, qu'elle utilise en se les assujettissant. D'où la difficulté, que nous avons signalée, de réaliser des sensations pures dans un ordre quelconque (p. 157).

II. Idée générale de la perception. — 1. La perception la plus simple n'est en quelque sorte qu'une *sensation attentive*. L'atten-

tion y produit tout de suite ses effets ordinaires (p. 66) en concentrant l'effort de connaissance sur des données délimitées : le champ des qualités senties se restreint à un objet, qui n'est qu'une *qualité fixée*, discernée de celles qui l'entourent et qui lui servent de milieu local. Beaucoup de nos perceptions ne dépasseront jamais guère ce stade, qui est en particulier celui de nos perceptions internes de douleurs, de malaises, etc. ; le plus que nous puissions faire est de préciser leurs localisations.

2. Par contre, nos perceptions externes ne cessent d'enrichir et d'étoffer leur objet. Cet objet est d'abord au moins *un complexus organisé de qualités diverses*, soit successives, soit simultanées. Si, par exemple, l'on chante devant moi une mélodie, je n'entends pas les sons un à un et pour eux-mêmes, mais je les unis dans une phrase musicale. Seul l'homme assez peu musicien pour les entendre sans les lier en aurait une pure sensation. De même, si je regarde les nuages, je synthétise tout de suite les taches noires ou cendrées, qui les constituent, en formes dont je précise les contours et suis les évolutions. La perception accuse ainsi de plus en plus le caractère de synthèse et de construction qui est sa loi essentielle, et se refuse à enregistrer telle quelle la multiplicité et la diversité des sensations, qu'elle traite en matière à organiser, en parties à intégrer dans un tout.

3. Cette matière sensorielle s'épaissit normalement de souvenirs, et l'objet perçu devient *un complexus organisé de sensations et d'images*. C'est ainsi que, comme nous l'avons vu, nos incessantes perceptions des objets du monde extérieur comportent leur reconnaissance immédiate, grâce à l'incorporation à la sensation présente d'une image ancienne, qui joue le rôle d'une sorte de savoir sensoriel.

4. Mais l'homme au moins utilise encore des savoirs intellectuels, en incorporant en outre à son expérience sensible des idées ou concepts. L'objet devient alors *un complexus organisé de sensations, d'images et d'idées*. Quand je vois une feuille de papier, j'ai immédiatement la connaissance non seulement de sa blancheur et de sa forme, mais encore des usages qu'elle comporte, de ses aptitudes à recevoir l'écriture, à se plier, à envelopper, etc. Ma perception devient ainsi de plus en plus intellectuelle, et enveloppe à chaque instant l'utilisation instantanée d'une science en raccourci. Ce qu'elle comporte d'intellectuel tend de plus en plus à dépasser ce qu'elle comporte de sensoriel. C'est ainsi que la perception de mots lus, ou de mots enten-

dus, nous donne vite l'impression d'être une simple perception d'idées ou d'objets purement intellectuels.

Arrivé à ce point, l'on peut mesurer toute la distance qu'il y a de la sensation à la perception. Il y a la distance de l'expérience présente à cette expérience incessamment pénétrée par l'expérience passée. Il y a la distance de l'expérience réduite à l'apport du dehors, à cette expérience doublée de l'apport du dedans. Il y a enfin la distance de l'expérience toute nue, à cette expérience instantanément élaborée par la mémoire, par l'association, par le raisonnement, par toutes sortes d'opérations psychiques. Bref, il y a la distance du minimum au maximum d'activité intellectuelle. — Physiologiquement, cela peut s'exprimer ainsi : la sensation tend à se limiter au jeu de processus nerveux périphériques; la perception tend à submerger ces processus sous des processus centraux de plus en plus complexes.

III. **Les problèmes.** — Si la perception est ainsi comme le carrefour où se donnent rendez-vous toutes nos fonctions de connaissance, on comprend qu'elle donne lieu à maints problèmes : problèmes philosophiques et problèmes scientifiques.

Il suffit de signaler ici les problèmes philosophiques. Ce sont principalement ceux de la valeur et de la possibilité même de la perception. Puisqu'elle comporte la connaissance d'un objet par un sujet, la question se pose d'abord de savoir si, et comment, ce sujet peut atteindre cet objet, qu'il n'est pas, et qui existe en dehors de lui. Après quoi, il faudra déterminer ce que peut bien valoir cette connaissance. De là toutes les théories philosophiques de la perception, pendant longtemps les plus étudiées, et sur lesquelles les discussions dialectiques sont inépuisables : intuitionnisme, conceptionnisme, interprétationnisme, etc., etc. Il n'est pas une philosophie qui n'offre sa théorie de la connaissance du monde extérieur.

Ces théories ne pourraient que nous encombrer en psychologie, et nous en renvoyons l'examen à la philosophie. Ici nous n'avons pas à mettre en doute l'existence du monde extérieur ; et sa perception est pour nous un fait positif. C'est exclusivement ce fait que nous avons à analyser, pour en relever les conditions et le mécanisme. 1. C'est pourquoi le premier problème psychologique de la perception est celui de la constitution de l'objet, et de la *synthèse* de ses éléments. 2. Mais cet objet apparaît pratiquement doté d'extériorité ; nous le percevons dans l'espace ; il y a donc lieu de se demander quels sont ses rapports

avec cet espace, si son extériorité est primitive ou acquise : d'où le problème de son *extériorisation*. 3. Enfin, nos perceptions, tant internes qu'externes, situent leurs objets et les logent en des lieux précis de nos champs sensoriels : d'où le dernier problème de la *localisation*. Ces trois problèmes vont nous fournir le cadre de cette étude, 4. à laquelle nous ajouterons quelques mots sur la *pathologie de la perception*.

Article I. — *La synthèse perceptive.*

Nous avons ici à en déterminer successivement les éléments et le jeu.

§ 1. — Les éléments de la perception

Comme nous l'avons dit, ce sont des *sensations*, des *images* et des *idées*.

I. — *Les sensations dans la perception.*

Toute perception est toujours premièrement à base de qualités sensibles. Ce sont ces qualités qui lui font sa réalité et son objectivité, et qui lui valent d'être un état fort, tendant de lui-même à se ranger dans le monde extérieur.

I. Prééminence des sensations tactiles. — Nous avons vu (p. 164) que, parmi les qualités sensibles, les plus représentatives, c'est-à-dire les tactiles et les visuelles, ont le privilège à peu près exclusif de la réalité extérieure, ce qui fait que nous vivons pratiquement dans un monde tactilo-visuel. C'est pourquoi les objets de la perception externe sont en effet des volumes tactilo-visuels. Une orange est avant tout une forme ronde, résistante et colorée, c'est-à-dire ce que nous disent d'elles la vue et le toucher. Ce que nous en disent nos autres sens externes est spontanément traité comme moins réel, comme subjectif, et comme accessoire à l'objet, qui n'est pas constitué de qualités sonores, olfactives et gustatives, mais n'apparaît que comme leur cause et leur source à l'occasion. Les objets qui manquent à nous donner des impressions tactiles et visuelles constantes sont à peine des objets pour nous. Tels les liquides, et surtout les gaz. L'eau n'existe guère pour nous que sous forme de masses, d'étang, de fleuve, etc., où elle prend figure de volumes. L'air et le vent doivent être des réalités singulièrement mystérieuses pour

les animaux, si même ce sont pour eux des réalités distinctes des impressions subjectives qu'ils en ont.

D'autre part, il y a concurrence pour le privilège de réalité et d'objectivité entre les sensations tactiles et les sensations visuelles. Ce sont toujours les premières qui l'emportent, et, parmi elles, les sensations de la main. *C'est la main qui nous donne la vraie mesure de nos objets familiers*, de leur étendue, de leur grandeur et de leur forme. En cas de conflit, c'est toujours elle qui a raison. Elle a raison contre l'œil : un relief qu'il perçoit n'est réel que si elle le peut vérifier. Elle a raison même contre les autres sensations tactiles : l'alvéole d'une dent arrachée paraît immense à la langue et petite au doigt, c'est la langue qui a tort ; la cavité de la bouche est ressentie comme une caverne indéfinie, le doigt la ramène à ses justes proportions. Seule la main n'a jamais tort : « Je croirai quand j'aurai mis mes doigts dans ses plaies », dit l'apôtre saint Thomas. Nous agissons comme si tous nos sens étaient capables d'illusions et d'hallucinations, sauf la main. C'est la « sensation manuelle » qui est le dernier mètre des choses.

II. **Rôle pratique des sensations visuelles.** W. James.[1] — Mais ce mètre excellent a l'inconvénient de n'être pas le plus pratique. Toute sensation tactile se fait par contact et superposition, ce qui est sûr, mais ne se répète pas à volonté ; au contraire les sensations visuelles, se faisant à distance, se répètent beaucoup plus et s'obtiennent à tout instant. Le toucher à distance qu'est la vue retrouve de ce fait l'avantage sur le toucher immédiat. Aussi bien vivons-nous naturellement dans un monde d'objets visibles. Il importe donc que la main et l'œil s'entendent, et que celle-là délègue à celui-ci ses fonctions vérificatrices. Cela se fait par la sélection d'une sensation visuelle privilégiée, conçue comme superposable, virtuellement au moins, à la sensation manuelle, et étalonnée désormais de ce chef comme vraie représentation. Cette sélection se fait par le discernement spontané d'une représentation visuelle-type parmi les mille représentations visuelles que nous pouvons obtenir d'un objet, selon que varient sa distance de notre œil, ses positions, les circonstances d'éclairage, etc. La sensation choisie est celle qui a lieu :

a. *A une distance-type*, la distance de vision distincte. Plus près, on voit « plus grand que nature » ; plus loin, « plus petit que nature ». En réalité toutes les sensations visuelles sont aussi « nature » les unes que les autres. Mais un décret inconscient nous fait faire correspondre la nature de l'objet, c'est-à-dire sa réalité tactile, avec la sensation visuelle qu'il donne à la distance-type.

b. *Dans une position-type*. La vraie représentation d'un objet est celle qu'il donne quand il est vu de front ; les autres ne sont que des « déformations » de perspective, bonnes à éliminer ou à rectifier.

c. *Avec des dimensions-types*, celles qu'il a quand il est vu à bonne dis-

tance et dans une bonne position. Nous acceptons alors la coïncidence des dimensions visuelles et des dimensions tactiles.

d. *Avec des couleurs-types*, celles qu'il a en pleine lumière de midi. L'ombre et les lumières faibles ou artificielles passent pour fausser les couleurs réelles.

II. — *Les images dans la perception.*

I. Leur intervention. — Il semble paradoxal d'affirmer la présence d'images dans la perception ; car c'est un lieu commun d'opposer l'imagination et la perception. Cependant rien n'est plus vrai ni plus facile à prouver que ce paradoxe. — Deux hommes entendent un troisième qui parle une langue étrangère, l'un la comprenant et l'autre ne la comprenant pas : tous deux ont vraisemblablement les mêmes sensations auditives. Mais chez l'un ces sensations resteront nues, si tant est qu'elles ne se groupent pas dans la perception d'un charabia confus ; chez l'autre elles se couleront à mesure dans les souvenirs des mots, qui sont perçus sans hésitation, parce que connus d'avance. Et il est à peu près impossible à ce dernier de discerner dans sa perception la sensation de l'image, tant les deux sont bien synthétisées. — De même en face d'une image-devinette représentant à volonté un bois et un voleur, on voit ce qu'on imagine : l'un le bois, l'autre le voleur. Cependant les sensations sont encore les mêmes dans les deux visions ; seules sont différentes les images. — Ainsi encore en face d'une même page imprimée, un enfant qui ne sait pas lire ne voit que du noir sur du blanc, c'est-à-dire n'a guère que des sensations ; un enfant qui épèle voit des lettres ; le maître voit des mots. Il nous faut faire effort pour expulser l'image du mot et ne voir que la lettre, et un plus grand effort encore pour ne plus voir la lettre, mais seulement un graphisme noir.

Pour un homme fait il y a presque impossibilité d'obtenir des sensations pures de toute image. Ainsi percevons-nous notre univers habituel à l'aide d'images qui sont au moins de moitié, et probablement plus encore, dans nos perceptions. C'est ce qui nous permet de ne voir qu'à moitié, l'imagination suppléant le reste. D'un coup d'œil nous percevons une salle, une rue, etc. : parce que les images se précipitent au-devant des sensations pour achever instantanément la représentation.

II. Leurs espèces. — On distingue ici les *images constitutives*, qui servent à établir l'identité de l'objet perçu, et les images

additionnelles, qui s'ajoutent à la perception elle-même sans en constituer l'objet, parce qu'elles sont d'autre nature que la sensation qu'il donne. Comme exemple d'images additionnelles, on peut citer le *nom* de l'objet, évoqué à sa vue, le sentiment de vertige avec sensations viscérales qui accompagne la vue d'un précipice, etc.

Ce sont surtout les images *constitutives* qui sont intéressantes. Elles sont de deux sortes, *génériques* ou *individuelles* (p. 232), selon qu'elles nous donnent la notion d'une classe d'objets ou celle d'un objet en particulier. C'est ainsi que, voyant un troupeau de moutons, nous n'aurons guère que la perception d'un même type de mouton répété à l'infini. Seul le berger a des images individuelles de ses moutons, par quoi il les reconnaît un à un. Nous nous en tenons le plus souvent aux images génériques des choses : ce qui nous fait dire, par exemple, que « rien ne ressemble à un nègre comme un nègre ». Nous n'en venons aux images individuelles que pour les gens et les objets familiers, dont il importe que nous ayons une connaissance précise. A ce point de vue, l'on peut dire que la connaissance de l'individuel nous coûte plus que la connaissance du général, par tout le travail d'enrichissement de la représentation qu'elle comporte. D'où l'effort de l'artiste, qui doit créer des individus, exprimer des réalités vivantes, et non des représentations schématiques.

III. **Leur classement.** — Tout ce que nous avons dit du classement des sensations dans la perception vaut a fortiori pour les images, qui viennent si souvent les y doubler. Sous l'influence permanente de l'attention, tant lors de leur acquisition que lors de leur exercice, les images les plus objectives prennent le pas sur les images subjectives, l'image manuelle sur toutes les autres, et l'image visuelle-type se dégage avec sa forme plus ou moins schématisée qui sert d'étalon *ne varietur* des objets. C'est elle surtout qui permet de les reconnaître, c'est-à-dire de les identifier, au besoin en notant les différences dont elle seule encore permet de juger.

Physiologiquement ces images, comme d'ailleurs les idées dont nous allons parler, et qui jouent un rôle analogue, sont à concevoir comme de véritables habitudes, d'autant plus tenaces qu'elles servent plus souvent, et auxquelles correspondent, comme à toutes les habitudes, des voies nerveuses appropriées.

III. — *Les idées dans la perception.*

1. On peut déjà se demander si le rôle de reconnaissance que nous venons d'attribuer aux images dans la perception ne revient pas souvent à des idées. On ne sait jamais très bien si l'on utilise une image ou une idée d'homme pour reconnaître un homme. Notre intelligence pénètre à chaque instant nos expériences sensorielles, qui ne sont certainement pas aussi sensorielles chez nous que chez les animaux ; de même avons-nous vu notre mémoire intellectuelle pénétrer nos mémoires sensorielles. Aussi le souvenir qui vient donner corps à la perception est-il souvent intellectuel, ou au moins intellectualisé.

2. Ainsi y a-t-il déjà de l'intelligence dans nos savoirs sensoriels. On a justement donné le nom de « cécité psychique », en même temps que le nom d' « apraxie » (p. 270), à l'amnésie qui consiste dans la disparition de ces savoirs, et qui consiste en ce qu'un homme perd subitement le souvenir du « sens » des objets, de l'attitude qu'il a à prendre en face d'eux, de l'utilisation qu'il en peut faire : l'homme instruit ne sait plus lire, l'homme de métier ne sait plus par où prendre ses outils, ni « ce qu'ils signifient ». C'est donc qu'à l'état normal nous percevons avec les objets leur signification, ce qui est affaire d'intelligence. On a excellemment défini l'homme un animal qui se sert d'outils ; et, à tout prendre, nos premiers outils sont nos idées.

3. Il y a incorporation nette d'idées dans les perceptions d'objets qui sont immédiatement nombrés ou mesurés. On dit : « je vois là-bas trois hommes », « j'aperçois un arbre de 5 ou 6 mètres de hauteur ». Les nombres ne sont que des idées, et de même les mètres et toutes les mesures : un arbre n'a pas 5 mètres de hauteur comme il a des feuilles et des branches. Naturellement les perceptions nombrées et mesurées nous sont si familières que le sens commun n'y discerne pas ce qui vient des sens et ce qui vient de l'esprit. Il n'en est pas moins vrai qu'il n'y a nombre et mesure que pour un esprit qui s'en est fait des idées.

4. Il y a encore incorporation nette d'idées dans toutes les perceptions où la sensation ne joue que le rôle d'un signe à interpréter, et où le signifié est d'ordre intellectuel. C'est ce qui arrive dans la perception de distance, où nous avons vu des sensations visuelles ou musculaires signifier des mesures de distance. C'est ce qui arrive plus nettement encore dans la perception des mots lus ou entendus, derrière lesquels nous percevons des idées. C'est ce qui arrive enfin dans toutes les perceptions d'objets que nous saisissons d'emblée tels qu'ils ne sauraient nous apparaître, mais tels que nous *savons* qu'ils sont. La science nous a tellement pénétrés de l'idée que la lune et le soleil sont des masses sphériques immenses que nous ne pouvons plus réaliser leur per-

ception purement sensorielle de disques plats à diamètres de quelques dizaines de centimètres.

5. Enfin nous ne percevons guère d'objets connus sans leur donner immédiatement leur nom, sans évoquer donc instantanément leur image verbale avec son sens. Ce qui nous permet d'exprimer tout de suite leur perception avec des mots, c'est-à-dire avec des idées. Même des objets inconnus sont tout de suite intellectualisés avec les idées généralissimes de « chose », voire « truc » et « machin », qui sont encore des idées.

En vérité, l'on se rend compte que, pour des adultes au moins, la perception la plus familière est une perception intellectuelle, et que la perception par synthèse de sensations et d'images exclusivement, ne saurait être le fait que des animaux, ou des enfants, ou de nous-mêmes à nos instants de moindre activité intellectuelle.

§ 2. — Le jeu de la perception

Il comporte diverses opérations, qui sont principalement : 1. l'évocation des images et des idées à intégrer aux sensations ; 2. la réunion et la construction de tous les éléments perçus en un objet. Ces points examinés, nous parlerons 3. des « perceptions acquises » et de leur rôle dans l' « éducation des sens ».

I. — *Évocation des images et des idées.*

I. Son mécanisme. — Cette évocation se fait par une *association simultanée*, qui permet une rédintégration complète du tout dont la sensation donnée n'est qu'une partie. C'est donc cette sensation qui est le *primum movens* de l'association. Ce peut être une association de contiguïté ; comme c'est le cas pour les perceptions intellectuelles des mots, qui ne vont guère sans leur sens, dont ils sont pour ainsi dire inséparables. Ce peut être également une association par ressemblance ; comme il arrive généralement dans les perceptions des objets familiers de notre univers habituel, ce qui provoque le processus de reconnaissance. La ressemblance, d'ailleurs, n'a pas besoin d'être totale ; la moindre ressemblance partielle suffit souvent à la reconnaissance d'un objet : je reconnais Pierre ou Paul assis comme debout, de trois quarts comme de face, de loin comme de près, grâce à quelque détail de la sensation : ligne, couleur, etc., qui fait surgir immédiatement toute l'image.

Physiologiquement, la rédintégration dans la perception s'explique par l'irradiation du processus nerveux de la sensation dans les voies nerveuses affectées aux images ou aux idées, ce qui fait surgir celles-ci instantanément. Dans les cas de ressemblance, au moins de ressemblance totale, il n'y a même pas irradiation, la même voie nerveuse qui sert à l'expérience présente ayant déjà servi à l'expérience passée. Ce qui explique à la fois comment il est impossible de percevoir et d'imaginer séparément un même objet, et comment sa perception ne peut pas ne pas être une imagination, et suppléer aux insuffisances de la sensation par la suffisance de l'image qui la complète et la précise.

II. **Les préperceptions**. — Un cas privilégié de rédintégration perceptive est celui où l'image où l'idée sont, pour ainsi parler, toutes préparées d'avance, et s'offrent d'elles-mêmes à l'évocation, qui se fait alors sur le moindre prétexte sensoriel. Physiologiquement, on peut dire que les voies nerveuses de cette image ou de cette idée sont déjà en activité, ou au moins en sous-activité, et ne demandent qu'un léger supplément d'excitation pour fonctionner à plein. C'est ce qui arrive souvent dans les cas de *vision marginale*, où l'on regarde sans accommoder (vision chère aux curieux, aux surveillants d'étude, aux femmes, à tous ceux qui regardent sans en avoir l'air). La sensation marginale est trop faible pour donner une représentation distincte; mais si l'on connaît d'avance celui que l'on observe ainsi à la dérobée, son image donne du corps à cette sensation, et permet d'en obtenir des renseignements utiles. C'est ce qui arrive également, et plus encore, dans les cas d'*attention expectante :* on entend facilement sonner l'heure quand on s'attend à l'entendre sonner ; on reconnaît de loin ceux que l'on cherche; dans les conférences avec projections, le conférencier ne manque guère de prévenir ses auditeurs de ce qu'ils ont à voir ; ce qui leur en facilite la perception. C'est qui ce arrive enfin dans tous les cas d'*obsession :* le peureux voit des bandits dans tous les buissons, le chasseur énervé des lievres derriere chaque motte de terre, le frileux sent partout des courants d'air, etc. — Evidemment les préperceptions excellent à engendrer des illusions.

II. — *Construction de l'objet.*

I. **Son mécanisme. La loi du fini.** — 1. On parle souvent de *fusion* de l'image et de la sensation ; l'on conçoit la synthèse des éléments perçus sur le type de la synthèse chimique, où les éléments se combinent de façon à perdre leur originalité spécifique pour constituer une substance nouvelle, comme le font l'oxygène et l'hydrogène dans l'eau. — Cette conception est inacceptable, et ne peut que fausser les idées. Il n'y a aucune combinaison chimique de sensations, d'images et d'idées dans l'objet perçu, qui n'est pas un amalgame, mais un tout. Dans une orange, je ne confonds pas la dureté avec la couleur, et moins encore avec les qualités olfactives et gustatives. Mais je perçois une forme, que suffit à remplir la grandeur colorée, et dans laquelle je

ne perçois que *virtuellement* les autres qualités, qui ne s'y dissolvent point. La synthèse est ici une synthèse psychologique où les éléments sont simplement groupés en un tout, et perçus ensemble, c'est-à-dire *en même temps, par rapport les uns aux autres, et dans une même étendue, où ils trouvent forme et localisation communes.*

2. C'est pourquoi l'on a justement appelé la synthèse perceptive une *construction.* Il y a construction alors même que ne sont données que des sensations sans souvenirs, comme dans les cas cités plus haut des perceptions de nuages ou de mélodies. Nous avons vu d'autre part l'impossibilité où nous sommes de percevoir des points isolés sans les construire en groupes, sans les relier par des lignes virtuelles (p. 200), et de même de percevoir des segments de durée sans les situer entre deux termes, et, dès qu'ils se répètent, sans les construire en rythmes (p. 209). De même il y a construction des sons entendus en phrases grammatica'es ou musicales, ce qui amène naturellement les musiciens à parler de lignes et de dessins mélodiques, d'architecture harmonique avec base, dominante, arabesques, etc. Pareillement en toute perception visuelle l'élément dominateur est celui d'une forme étendue, réceptacle de tous les autres éléments.

3. L'on peut dire ainsi que la loi organique de toute perception est *la loi du fini*, ce qui fait à la fois sa valeur pratique et sa valeur esthétique. Seules des sensations peuvent être infinies : elles sont indéterminées de leur nature. Mais notre nature, qu'exprime la perception, nous les fait spontanément déterminer et finir : les construire en objets n'est pas autre chose. Quand enfin des images et des idées s'incorporent aux sensations dans la perception, elles le font toujours en s'incorporant à leur forme, ou en les incorporant à la leur : la forme est ainsi toujours l'élément principal de l'objet.

II. **Information et rectification des sensations par les images.** — Ceci nous amène à préciser le rôle singulier, et souvent prépondérant, de l'image constitutive dans la perception. Elle ne s'en tient pas à faciliter la reconnaissance, et ne disparait pas sitôt ce rôle rempli. Elle reste dans la sensation, à laquelle elle prête sa netteté et sa précision, et dont elle emprunte la vivacité et l'extériorité. Les deux éléments sont tellement bien fondus qu'ils constituent un seul état de conscience indissoluble ; il faut un effort d'analyse pour s'apercevoir de ce fait étrange que la perception porte souvent plus sur l'image que sur la sensation, c'est-à-dire que c'est un état faible qui fait le fond de l'état fort qu'est l'objet perçu.

Or il en est très souvent ainsi ; la sensation est négligée au bénéfice de l'image qu'elle évoque. Qui donc remarque qu'une maison vue à travers

le carreau d'une fenêtre est grande juste comme ce carreau, et ne la perçoit pas au contraire grande comme une maison ? Dans notre perception de la grandeur d'un objet, nous ne percevons pas la grandeur de sa sensation, mais la grandeur de son image constitutive, dont la sensation provoque la restauration. Si je vois une file de verres sur une table, je dis qu'ils sont de même taille, encore que tous me donnent des sensations de tailles inégales. De même pour les perceptions de formes : un tableau vu de côté reste un rectangle, encore qu'on ne voie qu'un losange sans angles droits. Tout objet vu en perspective est perçu en position normale. Et cela nous est si naturel que les enfants dans leurs premiers dessins campent de face les plans effacés : apprendre à dessiner c'est d'abord apprendre à retourner des perceptions aux pures sensations, à l'« innocence de l'œil ». De même enfin des couleurs : nous voyons les objets sensiblement avec les mêmes couleurs au soleil, à l'ombre, au crépuscule, et aux lumières artificielles ; toutes ces diverses conditions d'éclairage changent cependant la qualité des sensations colorées.

Bref, la perception comporte constamment une *rectification* de la sensation par l'image ; et souvent même une vraie *substitution* de l'image à la sensation. Il semble que le rôle de celle-ci soit d'évoquer celle-là et de s'effacer immédiatement derrière elle. Elle n'est qu'un signe, qui se dérobe derrière ce qu'il signifie. On entend le son d'une voiture, et immédiatement c'est la représentation visuelle de cette voiture qui occupe le premier plan de la conscience. Un petit bruit éclate la nuit dans le silence de la chambre, et l'on pense successivement à un chat qui furète, à un livre qui glisse, à un meuble qui craque. On voit du noir flotter sur la mer, et les images d'accourir s'emparer de cette sensation amorphe :

> C'était un puissant navire ;
> Quelques moments après l'objet devint brûlot ;
> Et puis nacelle, et puis ballot :
> Enfin bâtons flottants sur l'onde.

C'est toujours un objet précis qui est perçu, si imprécise que soit la sensation. La perception se fait précise de la précision de l'image qui lui fournit son cadre. Il faut la candeur du dindon pour affirmer, quand le singe montre la lanterne magique :

> Je vois bien quelque chose :
> Mais, je ne sais pour quelle cause,
> Je ne distingue pas très bien.

Encore voit-il quelque chose ! Mais ses voisins, plus imaginatifs, « distinguent très bien » leurs préperceptions très vives, superposées à leurs sensations à peu près nulles.

De même encore dans les perceptions mi-sensorielles et mi-intellectuelles des mots lus ou entendus. On a pu démontrer que la lecture ne comporte en général que la vision de quelques lettres par mot, généralement les premières lettres, qui suffisent à suggérer instantanément l'image motrice du mot, immédiatement prononcé. Souvent même le sens général de la phrase suffit à cette évocation, comme on le voit bien quand on continue à lire en tournant la page, et avant d'avoir encore rien vu sur le verso suivant. De même encore quand nous écoutons, quelques mots compris en suggèrent d'autres que nous pensons avoir

entendus, ce qui nous aide à entendre de travers. Bien rares sont les sourds qui se résignent à faire suffisamment répéter, et qui ne préfèrent compléter à leur façon le peu qu'ils ont saisi.

Ainsi notre horreur naturelle des perceptions indécises nous fait construire des objets précis à tout prix, fût-ce au prix d'une hallucination. Car, psychologiquement parlant, il faut bien appeler hallucinatoire la part, petite ou grande, qui revient aux images dans notre perception normale. C'est le cas de parler d'« hallucination vraie », puisque le procédé d'intégration des images aux sensations réussit, et que l'expérience en vérifie l'utilisation. Il y aura lieu de parler d'hallucination fausse chaque fois que l'image évoquée sera précisément celle qui ne convenait pas. Mais il y aura toujours hallucination, c'est-à-dire image extériorisée, et si bien extériorisée que le sens commun se refuse naturellement à la reconnaître et à la dissocier des sensations qu'elle pénètre subrepticement.

III. — *Perceptions acquises et éducation des sens.*

I. Perceptions acquises. — On oppose souvent les « perceptions acquises » aux « perceptions naturelles ». Selon Aristote, tout sens perçoit naturellement son « sensible propre », la vue les couleurs, l'oreille les sons, etc., et de même les « sensibles communs » que sont l'étendue, la durée et le mouvement. Mais il en vient par éducation à percevoir les données de ses voisins, qui lui sont des « sensibles par accident ». C'est ainsi que l'œil perçoit le velouté d'un fruit, et que l'on entend une voiture passer dans la rue. C'est par de telles perceptions acquises que les sens s'instruisent les uns les autres, et qu'ils en viennent à se suppléer les uns les autres.

Les faits sont ici bien observés, mais improprement exprimés. Les perceptions acquises ne reviennent nullement aux sens ; l'oreille n'entendra jamais une voiture, mais un son qui évoquera la représentation tactilo-visuelle d'une voiture. La perception n'en appartient nullement à l'oreille, mais à l'intelligence qui associe cette représentation à la sensation auditive. Il n'y a donc pas à parler proprement d'éducation des sens les uns par les autres. Chacun reste éternellement incompétent en ce qui regarde son voisin. Mais les données des uns et des autres sont coordonnées par l'intelligence, qui y ajoute en outre des images et des idées, comme nous avons dit. Ces souvenirs constituent proprement les perceptions acquises, que la mémoire fournit à chaque instant comme complément aux perceptions naturelles.

II. Éducation des sens. — Sentir ne s'apprend pas. Mais percevoir s'apprend. L'éducation des sens n'est donc qu'une éducation

de la perception. De lui-même, l'enfant tend déjà à apprendre à voir, à entendre, à toucher, etc., en appliquant son attention au jeu spontané de ses sens. Il cherche d'instinct à débrouiller et à enrichir toutes ses représentations. Il aime à toucher ce qu'il voit, à voir ce qu'il touche, à rapporter les sons et les odeurs à leur origine, etc. C'est ainsi qu'il en viendra à s'assimiler peu à peu le mécanisme si compliqué de l'appréciation des distances, de l'identification des objets, et à posséder son univers, tant objectif que subjectif, grâce à une autodidascalie analogue et parallèle à l'autodidascalie des mouvements. Apprendre à percevoir, c'est pour lui apprendre : 1. à user de ses sens, et 2. à compléter leurs données en leur intégrant par association des représentations acquises. — La pédagogie ne peut l'aider en ce double travail qu'en améliorant ses méthodes naturelles. Elle le fait en lui faisant pratiquer :

1. *L'art d'exercer ses sens*, et d'en obtenir de bonnes perceptions naturelles. J. J. Rousseau voulait avec raison qu'on apprît aux enfants à bien voir, à bien entendre, etc., à apporter de l'attention à ces actes, à détailler leurs objets avec curiosité. Il y a en effet un art de regarder et d'écouter, qui n'est pas le fait de tout le monde, et qui contribue tout autant que la réflexion et l'étude au développement de l'intelligence. Sans compter que l'exercice attentif et répété des sens augmente leur finesse naturelle : témoins l'oreille du chef d'orchestre, le palais du gourmet, la main de l'aveugle.

2. *L'art d'utiliser les perceptions acquises*, et de faire exprimer aux perceptions naturelles tout leur sens et toutes leurs significations. C'est donc avant tout un art d'utiliser les associations. Ce qui ne dit rien à l'ignorant peut dire beaucoup au savant. On apprend à lire dans la nature comme on apprend à lire dans l'abécédaire, ici en percevant des lettres dans les signes graphiques, des mots dans les lettres assemblées, des phrases dans les mots réunis, des idées dans les phrases ; là en percevant des effets, des causes, des ressemblances et des différences dans les phénomènes bruts : dans l'un et l'autre cas en utilisant des associations. D'où l'utilité d'enrichir la mémoire de l'enfant de représentations et d'idées qui lui constituent autant de savoirs à exploiter dans ses perceptions ultérieures, d'attirer son attention sur les particularités des objets et les nuances des mots, pour le prémunir contre le danger perpétuel des connaissances sommaires, de l'aider à se créer un stock aussi riche que possible de notions exactes et détaillées, qui lui soient tout autant de

préperceptions prêtes à tout usage. En ce sens, la meilleure éducation de la perception se trouve à la fois dans les « leçons de choses », et dans l'analyse et l'étude des langues, où ceux qui nous ont précédés ont consigné leurs perceptions et leurs idées.

Article II. — *L'extériorisation des perceptions.*

Par extériorisation (et souvent aussi par objectivation, les deux mots étant parfois pris pour synonymes), on entend ce fait que dans la perception nous nous séparons de l'objet perçu, le plaçons vis-à-vis de nous et hors de nous. — L'explication de ce fait dépend évidemment d'une conception préalable de l'étendue. Si celle-ci est acquise, comme le veulent les empiristes, l'extériorité des objets doit être également acquise ; elle est le résultat d'une extériorisation, au sens actif de ce mot. Au contraire, si l'étendue est une donnée naturelle, comme le pensent les nativistes, il faut que l'extériorité soit aussi une donnée naturelle, où n'intervienne aucune véritable extériorisation.

§ 1. — Théorie empiriste de l'extériorité acquise

I. Exposé. — Selon les empiristes, voici quel doit être le processus de l'extériorisation. 1. Premièrement nous sont données des sensations ou qualités sensibles totalement inétendues : couleurs qui sont de pures couleurs sans grandeur, ni forme, ni extériorité. 2. Secondement, grâce à l'élaboration de l'étendue par les sensations kinesthésiques, les qualités sensibles sont activement étendues, c'est-à-dire dotées de grandeurs et de formes. Elles ne sont pas encore extériorisées mais simplement internes, c'est-à-dire intra-cérébrales. 3. Troisièmement, elles sont à demi extériorisées, c'est-à-dire localisées à la périphérie du corps, les perceptions visuelles dans le plan adjacent à l'œil, comme on le voit chez les aveugles-nés récemment opérés, les perceptions tactiles dans la peau. 4. Quatrièmement, quand est enfin acquise la troisième dimension ou distance, et par là la notion définitive d'un espace extérieur, les perceptions prennent leur envol et sont « projetées » dans cet espace, à l'endroit où nos propres mouvements auraient à les aller chercher.

Taine a donné une formule parfaite de cette théorie en disant que la perception est une hallucination. Il a ajouté « une hallucination vraie. » L'hallucination ordinaire est fausse, de ce chef que si l'on va chercher un objet à l'endroit où

elle s'extériorise, on ne le trouve pas : c'est une hallucination invérifiable, tandis que l'autre est vérifiable. Mais l'une et l'autre sont au même titre des illusions. Tout jugement extériorisateur et localisateur est faux, parce qu'il place toujours la perception là où elle n'est certainement pas. Car elle s'accomplit dans les centres cérébraux, précisément là où on ne la localise jamais.

II. **Examen.** — Cette doctrine est parfaitement logique ; elle s'impose dès que l'on admet que l'étendue est acquise et non originelle ; le corollaire est rigoureusement déduit de son principe. C'est donc moins la solution du problème, que sa position qu'il convient de critiquer.

En vérité cette position du problème est inintelligible et contraire aux faits : 1. Nous avons vu déjà que des couleurs originellement inétendues, du rouge qui ne serait pas une tache de rouge, etc., ne répondent à rien. 2. On ne voit pas plus ce que seraient des perceptions étendues à localisation intracérébrale. Il y a ici confusion entre la localisation physiologique des processus nerveux centraux de la perception, et la localisation psychologique des objets perçus. Ceux-ci ne peuvent être logés que dans le continuum où ils sont étendus, et dont ils font partie. La conscience se moque du cerveau, qu'elle ignore, du reste ; ce qui la dispense d'y loger quoi que ce soit. 3. La localisation dans le plan adjacent à l'œil, nous l'avons vu, tient à une fausse interprétation du cas des aveugles-nés opérés, qui perçoivent d'emblée *à* distance, mais sans apprécier *les* distances, faute d'expérience. La localisation tactile se fait *sur* et non *dans* la peau, c'est-à-dire d'emblée à l'extérieur. 4. La « projection » enfin suppose un voyage inintelligible de la perception dans l'espace. Il semble que l'empirisme reprenne l'hypothèse naïve des épicuriens, faisant voyager ainsi l'écorce représentative des objets (*eidola*, *simulacra*, *cortices rerum*) pour la faire venir à l'œil. Il fait rebrousser chemin à cette image grossièrement matérialisée ; il décrit un retour dont Epicure avait décrit l'aller. Le voyage est également fantaisiste dans les deux cas.

La perception n'est donc pas une hallucination. Elle est encore moins une hallucination vraie. Car, dans l'hypothèse, on ne saurait la vérifier en aucune façon. En pratiquant le retour à son objet, on ne ferait qu'ajouter une hallucination tactile à l'hallucination visuelle; et on ne le ferait qu'en uti-

lisant un espace lui-même hallucinatoire. L'hypothèse revient ainsi au cas désespéré des hallucinations systématisées (p. 230). Ce n'est pas la perception qu'il convient d'expliquer par l'hallucination, mais bien l'hallucination par la perception : l'extériorité ne peut pas plus s'acquérir que l'étendue. Les jugements extériorisateur et localisateur ne sont même point faux, ils sont supposés ; ils n'existent pas.

III. **Origines idéalistes de cette doctrine.** — Malgré qu'elle s'autorise surtout d'expériences et de principes empiristes, cette doctrine de l'extériorisation est plutôt idéaliste. — Elle l'est de droit. Car elle est une conséquence naturelle de la conception idéaliste de la conscience comme créatrice de l'univers. Les objets extérieurs, provenant du moi, ne peuvent qu'avoir été projetés par lui, grâce à un inconscient et réel déni de paternité qui les lui fait exposer comme des enfants trouvés. — Elle l'est aussi de fait. Car il est bien remarquable qu'elle ait été formulée pour la première fois par d'authentiques idéalistes. Par Malebranche d'abord, qui la déduit de la conception cartésienne de l'innéité de l'espace, et qui affirme le premier que les jugements d'objectivation, d'extériorisation et de localisation des objets sont faux, quoique utiles. Puis par Berkeley, qui lui donne sa forme classique, et qui est aussi idéaliste qu'empiriste. Enfin par Schopenhauer, qui la déduit de l'idéalisme kantien et de l'a priorité de l'espace. — L'empirisme n'a jamais guère fait, dans ses théories de l'espace et de la perception, qu'illustrer un texte idéaliste : ses thèses, psychologiques de forme, sont métaphysiques d'essence.

§ 2. — Théorie de l'extériorité naturelle

I. **Principes.** — S'il est vrai que nos qualités sensorielles sont naturellement étendues, et font partie originellement de continuums étendus, il nous est impossible de ne pas les percevoir comme elles se présentent, et là où elles se présentent, c'est-à-dire extérieures les unes aux autres, et dans leurs champs sensoriels respectifs. *L'extériorité des qualités visuelles et tactiles*, celles qui font surtout question, *est donc naturelle, comme est naturelle la perception d'objets tactilement ou visuellement étendus.* Mais il y a extériorité même pour nos sensations internes, qui sont encore des sensations tactiles à leur façon ; les sens internes, comme les sens externes, n'étant que des différenciations du toucher primitif et fondamental. Les sensations les plus affectives se prêtent, comme nous allons le voir, à des localisations spontanées, soit diffuses, soit précises, dans notre corps. Et ce corps est perpétuellement perçu comme avec un coefficient de voluminosité par la conscience cénesthésique. Ce qui a fait dire à Müller : « la première notion d'objet remplissant l'espace naît du sentiment

de notre corporalité. » Notre corps a son espace intérieur confusément senti, où nous avons des points de repère naturels d'orientation, qui nous empêcheront toujours de percevoir aux pieds un mal de tête, et qui nous servent, sinon à localiser exactement, du moins à orienter nos sensations les plus affectives et les moins étendues. *Bref, tout ce qui est perçu sensoriellement est toujours immédiatement perçu quelque part* ; tout objet est naturellement extérieur aux autres objets, et se réfère à quelque champ sensoriel étendu. *Nous n'avons rien à extérioriser, parce que nous ne percevons que de l'extériorisé.*

II. **Conséquences.** — Par suite, *le problème de l'extériorisation est à retourner.* Au lieu de procéder artificiellement du dedans au dehors, nous procédons naturellement du dehors au dedans. Au lieu de projeter un monde de qualités primitivement inétendues, puis laborieusement dotées d'étendue, nous ne faisons que différencier progressivement des continuums étendus. Et nous le faisons par rapport à nous, c'est-à-dire par une intériorisation qui nous fait séparer le moi du non-moi, notre corps de l'univers (p. 133) où nous continuons à le percevoir. *Il est tout aussi vrai de dire que nous sentons notre corps intérieur à cet univers, que de dire que nous sentons cet univers extérieur à notre corps.* Intériorité et extériorité ne sont que des points de vue, et dépendent du centre de perspective où l'on se place pour apprécier les continuums primitivement étendus. Ni l'intériorisation n'est une projection en dedans, ni l'extériorisation n'est une projection en dehors; à chaque fois nous ne faisons que percevoir les objets à où nous les trouvons.

§ 3. — Le redressement des perceptions dans l'extériorisation

I. **Redressement des perceptions visuelles.** — Comment voyons-nous droits les objets, alors qu'ils sont renversés sur la rétine? Pourquoi percevons-nous les hommes la tête en haut, alors que dans le fond de notre œil ils ont la tête en bas? Quelle explication donner de ce redressement perpétuel des perceptions? — Ce problème ne peut se poser et se résoudre qu'en fonction d'une théorie préalable de l'extériorisation.

Solution empiriste. — C'est la plus généralement adoptée. On explique alors le redressement par une opération qui accompagne la projection ; opération acquise, devenue habituelle, et par là inconsciente. On redresse l'image rétinienne grâce à un sentiment délicat de la direction des rayons lumineux. Ceux du haut de l'objet atteignent le bas de la rétine, et inversement : il n'est donc que d'utiliser leur direction tandis qu'on fait rebrousser chemin à l'image rétinienne pendant la projection.

Cette explication paraît séduisante : à la réflexion, on voit qu'elle accumule les impossibilités. 1. D'abord, elle ne s'appuie sur aucun fait : jamais on n'a pu constater le moindre redressement. Il serait cependant facile à observer chez les aveugles-nés, qui auraient à en acquérir l'habitude ; mais d'emblée ils perçoivent les objets droits. 2. De plus, il devrait y avoir des redressements faux. Car on simplifie trop en ne parlant que d'un redressement, celui du renversement de bas en haut. Il en faudrait d'autres : si je penche la tête, et avec elle les yeux, le haut de l'objet n'est plus en bas de ma rétine, mais à droite ou à gauche ; il est même en haut, si je me couche et regarde en arrière. Or, dans toutes ces positions, ou varient incessamment les orientations de mon image rétinienne, je persiste à voir l'objet droit, sans la moindre indécision. Enfin, l'image rétinienne est plus ou moins sphérique, se dessinant sur une surface concave : il faudrait donc encore parler de son redressement, singulièrement difficile, en image plane. Le travail de redressement serait donc bien autrement compliqué qu'on ne le dit ; et sa réussite perpétuelle déconcerte. 3. Elle déconcerte plus encore, quand l'on songe que le redressement doit se faire sans points de repère. Car c'est pure fantaisie de nous donner le sentiment des rayons lumineux et, qui plus est, de leur direction. Il est trop évident que nous percevons des couleurs et des formes, et non des rayons. Il n'y a de rayons que pour le physicien, et l'œil n'est pas un physicien.

4. Tant de difficultés donnent l'envie de « jeter sa langue aux chiens », comme font ceux qui se dégagent en disant : « rien n'est renversé si tout est renversé », et qui consentent à ce que nous voyions toutes choses la tête en bas, pourvu qu'il n'y ait pas d'exception. — Mais cette issue est fermée : car nos perceptions tactiles nous donnent les objets droits : or elles ne cessent de coïncider avec nos perceptions visuelles. Celles-ci ont donc eu, pour pouvoir coïncider, à se renverser et à se redresser : où, quand et comment ?

Solution naïviste. — Elle est très simple : il n'y a pas de redressement du tout, parce qu'il n'y a rien à redresser. Nos perceptions naturelles nous donnent des objets naturels, avec leurs formes naturelles, leurs positions et leurs orientations naturelles. Tout cela est immédiatement donné et irrenversable. Le problème du redressement n'est donc qu'un pseudo-problème, comme le problème de l'extériorisation : il n'y a pas plus de renversement que de projection d'images. — Il n'est donc que de voir d'où naissent ces casse-tête.

Ils viennent de plusieurs erreurs, où se retrouve tout le matérialisme naïf de l'*eidolon* épicurien :

1. *De la croyance que sentir une qualité revient à sentir les modifications de l'organe sentant.* Or nous ne sentons absolument aucun de nos organes sensoriels : l'œil ne se connaît point, ni le toucher, ni aucun sens. Nous ne connaissons nos sens que par les sensations d'autres sens, ou par leurs propres sensations, mais quand ils se prennent pour objets extérieurs ; c'est ainsi que l'œil se voit dans le miroir, et que la main droite explore la main gauche. Nos sens ne sentent que des qualités sensibles, quelles que puissent être les conditions physiques et physiologiques de leur exercice qu'ils ignorent.

2. *De la croyance plus naïve encore, que voir un objet, c'est voir son image rétinienne*, ce qui fait assimiler plus ou moins consciemment

l'œil à un miroir ou à un écran, ayant conscience de l'image qu'il reflète. En fait, *cette image rétinienne n'est nullement perçue :* elle est le produit accessoire des rayons lumineux, qui, en même temps qu'ils impressionnent *en profondeur* les éléments nerveux recroquevillés dans l'épaisseur des tissus rétiniens, dessinent *en surface* sur ces tissus l'image renversée de l'objet. L'objet vu ne tire pas plus sa forme de la forme de cette image, qu'il n'en tire sa grandeur ou sa couleur : il n'en tire rien ; leur ressemblance est toute fortuite et sans rapports avec le mécanisme de la perception. C'est pourquoi l'image rétinienne peut être impunément petite ou grande, de n'importe quelle couleur, renversée sur une rétine droite ou penchée, etc. Elle le peut parce qu'elle restera ce qu'elle est, où elle est, sans avoir à se faire projeter ni redresser.

3. *De la tendance à confondre la sensation avec son phénomène physiologique, et à interpréter celui-ci par la morphologie de son organe.* Cette morphologie et sa distribution topographique n'ont rien à voir avec la sensation, ni même avec son phénomène physiologique. Si l'on perçoit un angle posé sur la main, où il paraît en effet se dessiner, on le perçoit mieux encore du bout du doigt où il ne se dessine pas ; le toucher n'est ni la main, ni le doigt : mais il est immanent à la main ou au doigt. Ainsi de l'œil : l'œil sentant n'est pas l'œil concave, l'œil écran ; c'est le complexus nerveux qui va des cellules nerveuses rétiniennes aux cellules centrales. Toute sensation est en rapports certains et indéterminables avec des processus nerveux, et ceux-ci sont sans rapports avec la morphologie de leur organe périphérique.

II. **Redressement des perceptions tactiles.** — Tout ce que nous venons de dire du redressement supposé de la perception visuelle est à répéter du redressement qu'il faudrait également supposer de l'image tactile. Car les mêmes casse-tête se retrouvent ici, bien qu'on n'en parle guère. L'on devrait se demander aussi comment il se fait que nous percevions des pointes là où l'organe ne devrait percevoir qu'un trou, comment nous redressons en bosses et en arêtes des images tactiles en creux et en sillons, comment enfin nous percevons en camées des reliefs que nous sentons en intailles. Le problème est même encore plus agaçant ici, l'extériorisation de la perception tactile se faisant en contact immédiat, et donc sans projection imaginable.

Mais il est toujours aussi vain que le précédent, et pour les mêmes raisons. Il est donc inutile d'essayer une théorie du toucher comme ouvrier de l'univers en repoussé. Nous percevons tactilement et visuellement nos objets tels qu'ils nous sont donnés ; et s'ils se trouvent d'aventure dessiner des images sur la morphologie de nos organes sensoriels, ces images leur sont parfaitement inconnues. Il n'y a aucune correspondance à établir entre elles et les objets perçus, et encore moins à les décoller de leurs organes pour les projeter en les retournant comme des omelettes.

Article III. — *La localisation des perceptions.*

Il s'en faut que nous localisions tous nos états de conscience. Nous ne localisons que ceux que nous extériorisons, soit dans notre corps, soit dans le monde extérieur proprement dit ; et

nous n'extériorisons ainsi que les sensations et les perceptions, c'est-à-dire que les qualités sensibles primitivement dotées du caractère d'étendue. Nous ne localisons ni n'extériorisons *jamais nos idées*, qui restent en nous multiples et distinctes, sans ordre spatial : nous ne les groupons ni par masses ni par séries ; leur « monde intelligible » est absolument hors de tout espace. De même nous ne localisons *jamais nos images*, du moins dans nos champs sensoriels, où elles ne trouvent pas de place ; leur « monde imaginaire » ne s'étale que dans un espace imaginatif, comme nous l'avons vu (p. 226). — Il ne peut donc s'agir ici que de localisations sensorielles, réservées aux *sensata* et aux *percepta*. Comment se font-elles ? Sont-elles acquises ou naturelles ?

Théorie des signes locaux. — Pour les empiristes, il est évident que toute localisation est acquise ; elle est l'œuvre d'un jugement localisateur (Taine), que Lotze, Wundt et Höffding ramènent à une appréciation de *signes locaux*. Voici leurs principes essentiels. Notre corps nous est naturellement inconnu, et nous ne saurions sentir la place où nous y atteint une excitation ; mais cette place n'est pas indifférente, une sensation de piqûre ne sera pas ressentie de même au doigt et à l'épaule. Ainsi, chaque sensation, en plus de sa qualité propre, s'accompagne d'une qualité secondaire, ou nuance, qui lui vient de la place de son excitation. C'est son signe local. D'où une foule de signes locaux divers sur la peau et la rétine : signes qui répondent aux lieux d'excitation. Impossible d'identifier deux sensations à signes locaux distincts ; il ne reste qu'à les juxtaposer. Le système des signes locaux progressivement élaboré entraînera ainsi avec lui la spatialisation des qualités sensibles, et leur localisation par rapport les unes aux autres.

Critique. — Cette laborieuse doctrine tend donc toujours à faire jaillir l'étendue de l'inétendu. Elle a le tort, en outre : 1° de postuler ce qu'elle doit expliquer : le signe local n'a de sens que par rapport à un lieu ; or ce lieu n'existe pas, puisque lui seul doit le construire. 2° De confondre distinction qualitative avec distinction spatiale : deux sensations tactiles ou visuelles ne sont pas plus à juxtaposer que deux sons, si elles sont inétendues. 3° D'impliquer l'hypothèse hasardeuse de la connaissance de nos surfaces sensorielles (même de la surface rétinienne, dont les différences locales suffiraient à créer la spatialisation du monde visible !). 4° De ne chercher des signes locaux que sur notre périphérie externe, alors qu'il s'agit surtout de localiser en dedans et en dehors d'elle. 5° De nous prêter enfin un mécanisme perpétuel de jugements, de comparaisons, de raisonnements, de projections, etc., dont l'existence expérimentale n'a jamais été établie dans un seul cas. — Tout est artificiel et compliqué dans cette théorie, parce qu'elle tend à résoudre un problème artificiel et compliqué à plaisir : celui de créer d'abord des localisations, antérieures à tout espace, et d'en dériver ensuite la spatialisation, de loger les objets avant même qu'ils soient constitués en étendue, et de définir l'espace par leurs positions. C'est proprement mettre la charrue avant les bœufs.

De vrais signes locaux ne peuvent au contraire avoir de sens que par rapport à des champs sensoriels préalablement étendus, qu'ils servent alors à repérer : tels les signes locaux naturels que sont tous ceux qui nous servent à apprécier les distances (p. 204). *Il faut donc que les premières localisations soient naturelles; sinon on ne localisera jamais rien. Tout le travail de localisations acquises ne peut être qu'un travail tendant à préciser ces localisations naturelles.* C'est un travail de différenciation et non d'invention. Il aboutit à nous donner des atlas topographiques de plus en plus nets et familiers où nous rangeons nos perceptions, tant internes qu'externes, par rapport les unes aux autres ; mais ces atlas supposent une géographie naturelle où les objets ont précisément entre eux ces rapports que nous dégageons sans avoir à les créer.

§ 1. — Localisation des perceptions internes

I. Nos sensations sont localisées en même temps que senties. — Il apparaît impossible de les sentir sans les sentir quelque part, si vague d'ailleurs que puisse être ce quelque part. La douleur la plus diffuse est encore une douleur localisée ; il est faux de dire qu'elle n'est nulle part ; on dirait mieux qu'elle est partout, car elle se répand dans notre capacité cubique, mais n'en sort pas. Encore ne l'envahit-elle pas tout entière ; l'angoisse ne va pas jusqu'aux pieds ; elle se limite aux régions que le physiologiste détermine comme celles du pneumo-gastrique et du grand sympathique. Mais dès qu'une douleur s'avive, sa localisation se précise. Nous n'avons besoin d'aucune éducation préalable pour loger une migraine dans la tête, une colique dans le ventre, etc. Et les malades situent fort bien leurs vives souffrances dès la première fois qu'ils les éprouvent. De même un chien et un chat vont tout de suite mordre où une puce les pique. On peut dire que la localisation est comme le moyen naturel qu'ont nos sensations internes pour s'élever à la dignité d'objets perçus.

II. Les champs de localisation. — 1. Cette localisation a cela d'original que les sensations internes n'ont presque rien d'étendu : toute leur étendue paraît se ramener à ce fait qu'elles tendent à s'extérioriser les unes aux autres. Elles ne s'en orientent pas moins les unes par rapport aux autres : leur localisation primitive n'est, à vrai dire, que cette orientation. Elle a lieu dans un *champ cénesthésique*, aussi sûr qu'irreprésentable, qui est fait du sentiment de notre capacité cubique et des directions qu'y doit suivre l'attention pour y atteindre les sensations affectives les plus vives. L'exploration de ce champ cénesthésique

nous donne un *atlas cénesthésique*, qui est la connaissance la plus primitive et la plus confuse que nous ayons de notre espace intérieur. Il suffit néanmoins à nous fournir une conscience de notre corps coextensive à tous ses organes : car tous ont leur cénesthésie, comme nous l'avons vu, même le cerveau. La cénesthésie cérébrale du travail intellectuel est assez nette pour nous enlever la tentation de le loger aux pieds.

2. Cette connaissance cénesthésique du corps propre est immédiatement doublée de sa connaissance tactilo-musculaire, à laquelle nous devons de pouvoir localiser nos attitudes et nos mouvements. De là un *atlas tactilo-musculaire* (Taine), qui vient associer ses données à celles de l'atlas cénesthésique et les préciser d'autant.

3. Enfin l'un et l'autre sont rapportés aux connaissances tactiles et visuelles que nous avons de la périphérie externe de notre corps, perçu du dehors par la vue et le toucher. Dès lors une association se fait entre les localisations internes et les localisations externes de nos perceptions de notre corps, celles-ci primant celles-là, ce qui fait la prééminence de notre *atlas tactilo-visuel*. C'est ainsi qu'une douleur est mieux localisée quand on peut mettre le doigt sur le point douloureux, c'est-à-dire associer la sensation affective à des sensations musculaires et tégumentaires. C'est ainsi encore qu'une sensation de piqûre est triplement localisée comme sensation cénesthésique, comme sensation tactile, et, quand on voit l'épingle sur la peau, comme sensation visuelle. Les localisations tactiles varient naturellement de précision selon la délicatesse du sens tégumentaire, telle que la mesure l'esthésiomètre (p. 149). Ainsi en venons-nous progressivement à établir la topographie de notre corps, sa topographie interne moins bien que sa topographie externe, et celle-ci enfin moins bien dans le plan postérieur que dans le plan antérieur du corps.

§ 2. — Localisation des perceptions externes

I. Localisation des perceptions tactiles. 1. La loi d'excentricité. — Si la perception tactile nous révélait nos impressions organiques, comme on l'a prétendu (p. 293), elle se localiserait à l'intérieur de l'organe, là où se trouvent les terminaisons sensorielles. En fait, elle va d'emblée à l'objet, et le situe tout de suite en dehors de la périphérie du corps, c'est-à-dire là où il est en effet. Cette localisation excentrique se retrouve dans toutes les

sensations tégumentaires, alors même qu'elles nous renseignent sur notre propre corps. C'est pourquoi elles sont moins logées *dans* la peau, que *sur* la peau. Si l'on se touche les dents, la sensation est localisée *sur* les dents, alors que les cellules sensitives sont en dessous. Par là s'explique le phénomène dit de *double contact* : les dents inférieures venant à choquer les dents supérieures, les sensations des unes et des autres se localisent à la ligne de leur jonction ; de même les faces opposées des doigts voisins qui se pressent ne donnent qu'une seule sensation logée entre les deux doigts.

2. **Son caractère primitif et universel**. — On pourrait croire que c'est là affaire d'habitude : il n'en est rien. Que la main touche n'importe quel endroit du corps, et le double contact, cependant inhabituel, sera encore perçu comme un seul contact, et logé entre les surfaces adhérentes. Ainsi encore dans le phénomène dit de *projection du contact* : l'aveugle sent au bout de son bâton ; le hâleur sent le fond de la rivière au bout de sa perche. Les sensations thermiques des objets tactiles sont elles-mêmes, malgré leur caractère affectif, attribuées à ces objets et extériorisées avec lui. De même, les sensations de résistance, qui devraient rester dans les muscles, vont normalement aux objets résistants. Enfin, quand on loge les différentes sensations tactiles que l'on a de son propre corps *sur* la peau, ce n'est pas là où sont les terminaisons nerveuses tactiles, mais là où se trouvent les limites du corps. On lui restitue les contacts et les résistances comme aux autres objets ; on le veut connaître comme eux, extérieurement et objectivement. C'est à ce point que si l'on explore activement son corps de la main, la sensation est acquise au point touché, et non à l'organe explorateur ; de même, si l'on fait un mouvement avec la main sur une région quelconque, le mouvement est acquis à la surface sensorielle immobile qui joue le rôle d'objet. — Bref, la loi d'excentricité manifeste partout notre premier besoin, qui est de percevoir des objets, et non nos états subjectifs. Il semble que la conscience extériorise tout ce qu'elle peut, et ne se résigne que malgré elle à intérioriser ; elle ne s'y sent forcée que par les sensations les plus affectives, qu'elle oriente vaille que vaille dans l'espace interne de son champ cœnesthésique.

3. **Les localisations dans l'espace**. — Quant à la localisation ultérieure des objets tactiles dans l'espace, elle se fait par les mécanismes de la perception de leur extériorité et de leurs dimensions, et par celui de leur orientation par rapport à nous-mêmes et par rapport les uns aux autres. Pratiquement, nous le savons, les clairvoyants n'utilisent qu'un espace visuel, où ils n'ont à ranger que des objets tactilo-visuels, ce qui nous amène au problème suivant.

II. **Localisation des perceptions visuelles**. — « On peut

dire également que l'enfant localise la lampe dans le monde extérieur et qu'il localise le monde extérieur dans cette lampe » (W. James) ; car elle est pour lui le monde extérieur, tant qu'il ne la rapporte pas à d'autres objets. Localiser revient donc à distinguer des objets étendus, et à les rapporter les uns aux autres.

I. — Leur distinction est l'œuvre de la perception comme synthèse. Un objet distinct est un groupe de qualités cohérentes, saisies ensemble, qui se meuvent et se déplacent ensemble. Tant que l'enfant n'a pas vu le tableau se séparer du mur, mur et tableau ne sont qu'un objet pour lui; ils en sont deux, dès que le tableau se détache du mur. Les centaures ne furent peut-être que des hommes vus à cheval par des gens qui n'avaient vu séparément ni les hommes ni les chevaux. C'est l'expérience qui nous fait dissocier et morceler nos continuums primitifs.

D'autre part, nous l'avons vu, dans un même objet sont localisées toutes les sensations qu'il nous donne, grâce d'abord à l'identification de son étendue tactile et de son étendue visuelle, et grâce ensuite au fait de référer à ce volume tactilo-visuel toutes les sensations de résistances, de couleurs, et même d'odeurs et de saveurs, qu'il peut donner. C'est sans doute une réflexion assez tardive, et moins générale peut-être qu'on ne le pense, qui nous fait intérioriser à notre corps les odeurs et les saveurs. Au moins restent-elles attachées à un objet comme à leur source, et continuent-elles à entrer dans notre connaissance de ses propriétés. Toujours est-il que *c'est l'unité de localisation des qualités qui fait avant tout l'unité de l'objet. Sa forme est son premier lieu naturel.*

II. — Tous les objets distincts sont localisés les uns par rapport aux autres grâce aux mécanismes de l'orientation et de la perception de la distance. Deux objets voisins sont deux objets extérieurs l'un à l'autre, que notre œil trouve l'un après l'autre, en se mouvant de l'un à l'autre. Deux objets distants sont deux objets reliés, soit par des objets intermédiaires, soit par la ligne que l'œil dessine en allant de l'un à l'autre, et par le mouvement que la main fait pour les atteindre l'un après l'autre.

Quand l'*atlas visuel du monde extérieur* est constitué, les distances sont toutes appréciées par les divers signes que nous avons relevés au chapitre de la perception de l'espace. Ces signes sont en réalité de véritables « signes locaux extérieurs ». Par leur appréciation, nous en venons à situer tous les objets avec plus ou moins de justesse, selon le nombre et la valeur des signes, et notre habileté à les interpréter.

Article IV. — *Pathologie de la perception.*

C'est un lieu commun pour les dogmatiques que nos sens sont infaillibles, du moins en ce qui concerne leur objet propre ; et c'est un lieu commun aussi pour les sceptiques que tous nos sens peuvent nous tromper, et que nous n'avons pas de critérium pour nous assurer qu'ils ne nous trompent pas. Si l'on songe que toute science repose sur l'expérience, c'est-à-dire sur la valeur des sensations et des perceptions, on voit de quelles conséquences peuvent être les erreurs des sens. — L'analyse psychologique, au reste, suffit à résoudre empiriquement le problème, sans qu'il soit besoin d'en appeler à la métaphysique.

§ 1. — Erreurs de sensations

Il n'y en a pas. Cependant les sceptiques citent ici des exemples impressionnants d'illusions dans les différents sens. *a*) Dans la vue : là où l'homme normal voit du rouge, le daltoniste pourra voir du vert, et l'ictérique du jaune. *b*) Dans le toucher : ce qui paraît chaud à l'un paraît froid à l'autre ; ce qui est très résistant pour l'un est peu résistant pour l'autre. *c*) Dans l'ouïe, le goût et l'odorat, etc. : les sons, les saveurs et les odeurs, etc., sont altérés par la fièvre.

I. **Les erreurs anormales.** — Mais il est clair que *toutes ces sensations ne sont ni vraies ni fausses ; elles ne sont que naturelles.* Celui qui les sent, les sent vraiment, et ne peut pas ne pas les sentir. Elles ne peuvent devenir vraies ou fausses que si on les objective, c'est-à-dire si, non content de les sentir, on les perçoit et les attribue à un objet. Encore, attribuées à l'objet, les sensations erronées se trouvent encore moins fausses qu'*anormales*, différentes de celles que donnerait cet objet à une sensibilité normale. Au fond, le daltoniste a aussi raison de parler d'un objet vert que l'homme ordinaire d'un objet rouge. Car chez l'un et chez l'autre la sensation est relative aux antécédents physique et physiologique. Seulement ici l'antécédent physiologique est anormal, et rend la sensation anormale. Mais non erronée : l'erreur ne consisterait qu'à la croire normale et absolue, ce qui reviendrait à la traiter comme toute autre chose qu'une sensation.

II. **Les erreurs normales.** — De ces sensations anormales erronées on peut rapprocher certaines sensations normales qui ne sont pas moins erro-

nées. Telles les sensations que donne un bâton droit plongé dans l'eau où il paraît se briser, les parallèles qui paraissent se rapprocher et se rejoindre à mesure qu'elles s'éloignent de l'œil, etc. On pourrait citer ici la plupart des « illusions d'optique ». Ces sensations aussi sont naturelles ; ni vraies ni fausses, et telles que leurs conditions physiologiques et physiques nous les imposent. La preuve en est que, même quand on les rectifie, on ne saurait les changer. Il faut, de par la loi des milieux inégalement réfringents, que l'image du bâton droit se brise dans l'eau ; et, de par la loi des grandeurs inverses de la distance, que les parallèles se rapprochent.

Quand l'eau courbe un bâton, ma raison le redresse.

Elle le redresse en rectifiant la sensation par une image « réelle » tactilo-visuelle. L'erreur ne pourrait toujours consister qu'à objectiver tout de go les sensations, c'est-à-dire à attribuer leurs qualités à l'objet réel, à croire que le bâton est réellement brisé, etc. Il y aurait même erreur à penser que la lune et le soleil ont la grandeur que nous leur voyons, etc., et à traiter toujours nos sensations comme les objets eux-mêmes et non comme leurs signes. Nous avons vu comment la perception normalement les rectifie et les interprète au lieu de les objectiver de plano : il n'est que d'achever son travail.

C'est pourquoi l'on a raison de dire que jamais l'homme n'est trompé par ses sens : il se trompe à l'occasion des sensations qu'ils lui donnent.

§ 2. — Erreurs de perception

Les erreurs des sens sont donc toujours des erreurs de perception. Et ces erreurs tiennent, non aux données sensibles, mais aux opérations qu'on leur fait subir : ce sont ces opérations qui seules peuvent nous donner la vérité ou l'erreur. Il y a donc autant de vérités et d'erreurs possibles qu'il y a d'opérations surajoutées en fait à la sensation. D'où : *a*) les erreurs de synthèse, ou « illusions » de la perception ; *b*) les erreurs d'extériorisation, ou « hallucinations » ; et *c*) les erreurs de localisation.

I. Les illusions de la perception. — Elles se ramènent toutes à un manque de correspondance entre la sensation et l'image ou l'idée synthétisées. La vérité et l'erreur de la perception se réduisent en dernier lieu à ce critérium : à image et idées justes, perception juste ; à image et idées fausses, perception fausse. Et le mécanisme de la perception fausse est exactement le même que celui de la perception juste.

Par là s'expliquent : *a*) les fausses « identifications » : un témoin reconnaît à tort un accusé ; on reconnaît à tort un homme qui passe dans la rue, etc. ; *b*) les illusions du peureux et du chasseur (p. 283), etc. ; *c*) l'illusion du correcteur d'épreuves, qui lit bien le mot mal imprimé ; les meilleurs correcteurs sont généralement

ceux qui ignorent le sens et même la langue du texte qu'ils corrigent, et n'ont pas d'images à superposer à leurs sensations ; *d*) l'illusion du lecteur somnolent qui prend les mots les uns pour les autres, « patrie » pour « parti », etc.; *e*) l'illusion des sourds qui entendent de travers, etc., etc.

Les illusions de mouvement. — Parmi les illusions de la perception, il faut faire une place spéciale aux erreurs dans les perceptions du mouvement. Celles-ci ne comportent pas toujours le discernement exact du sujet immobile et de l'objet mobile, ou inversement ; c'est l'expérience qui nous apprend à faire ce discernement, avec des risques d'illusion. Quand nous avançons très vite, par exemple en chemin de fer, les arbres et les maisons paraissent glisser derrière nous : une rectification, vite habituelle, nous fait leur restituer l'immobilité et prendre la mobilité à notre compte. Cette rectification, employée mal à propos, nous fait faire à son tour des erreurs. Ainsi quand, dans une gare, assis dans un train immobile, nous voyons glisser silencieusement le train voisin, par habitude nous nous attribuons le mouvement, jusqu'à ce qu'un point de repère perçu de l'autre côté nous fasse percevoir exactement et notre immobilité et le mouvement du train, ou que nous corrigions notre erreur en remarquant l'absence de trépidations de notre côté. Etc.

De même de toutes les sensations-signes qui nous font apprécier les formes, les dimensions, les grandeurs. les mouvements des objets ; elles nous exposent à des mécomptes. Mais une expérience corrige l'autre.

II. Les hallucinations. — 1. *Leur nature.* — On entend par hallucination le fait d'une image, c'est-à-dire d'un état faible, qui devient anormalement état fort, c'est-à-dire qui acquiert la vivacité et le corps d'une sensation, et se trouve de ce fait extériorisée et localisée. Tandis que l'illusion est la perception fausse d'un objet réel, l'hallucination est la perception à faux d'un objet irréel. Mais vraie, fausse ou hallucinatoire, la perception présente toujours les mêmes caractères d'intensité et d'objectivité.

Théorie de Binet. — Ce qui caractérise donc l'hallucination, c'est, semble-t-il, l'absence d'excitation extérieure ; tout paraît s'y faire par une excitation intérieure assez forte pour déclancher à elle seule le mécanisme de la perception sensorielle. Cependant, selon Binet, il n'est pas d'hallucination qui ne comporte au moins un minimum d'excitation extérieure : on n'a guère d'hallucination visuelle, les yeux fermés. Ainsi nous retomberions dans la formule de la perception, comme synthèse de sensation et d'image. Ce serait toujours la sensation qui fournirait l'intensité et l'extériorité, et l'image, la forme précise perçue. Seulement, l'excitation du dehors serait cette fois infinitésimale par rapport à l'excitation du dedans; et l'hallucination serait ainsi le cas-limite de l'illusion, celui où l'image dévore le plus la sensation. Ce qui semble prouver cette théorie, c'est que dans les cas où l'on peut déterminer la sensation, c'est-à-dire le

point de repère extérieur, de l'hallucination, on peut modifier celle-ci en modifiant celui-là. Agrandir ou diminuer cette sensation, la dédoubler par le prisme, c'est agrandir, diminuer et dédoubler l'image hallucinatoire.

2. *Leurs espèces.* — Tous les sens sont exposés à des hallucinations. On connaît mieux celles de la vue, naturellement les plus remarquées. Mais il y a aussi celles du toucher ; celles de l'odorat et du goût ; et celles de l'ouïe, qui se caractérisent par l'audition de voix plus ou moins extérieures. On peut, par l'hypnotisme, provoquer ces diverses hallucinations systématisées les unes avec les autres ; par exemple faire voir au sujet un moineau imaginaire, le lui faire entendre, saisir, caresser, etc. Certaines folies, comme le délire de la persécution, se révèlent par l'audition d'injures imaginaires ; certaines autres, comme la folie alcoolique, par la vision de reptiles, etc.

3. *Leur conscience et leur inconscience.* — Enfin les hallucinations peuvent être ou conscientes ou inconscientes, c'est-à-dire perçues comme incohérentes avec le monde réel, ou prises pour des réalités objectives. Comme type d'hallucinations généralement conscientes on peut citer les « hallucinations hypnagogiques » (= amène sommeil), celles que l'on a au moment précis où l'on s'endort. Alors, les sensations faiblissant, les images, qu'elles cessent de réduire, se fortifient. Et l'on peut souvent assister en spectateur averti à leur entrée en danse, à leur conquête des privilèges de vivacité et d'extériorité, qu'elles vont garder dans les rêves.

III. Les erreurs de localisation. — Dans les perceptions internes. — Ce qui pourrait surprendre ici, c'est que nos localisations internes ne donnent pas lieu à des illusions plus fréquentes, quand l'on songe à l'obscurité naturelle de notre champ cénesthésique.

Les « douleurs locales » sont généralement assez bien situées par les malades, surtout quand elles sont vives (encore qu'on se trompe parfois sur l'identité de la dent endommagée). La plupart des erreurs sont le fait des localisations acquises, et attribuables à une mauvaise utilisation de nos atlas internes. Par là s'explique l'*illusion des amputés*, qui continuent à loger des sensations dans leur membre disparu. En réalité, ils localisent toujours dans l'atlas interne, qui, lui, n'a pas disparu, et qui ne saurait se modifier instantanément. Puisque les nerfs du membre amputé subsistent, leur excitation donne toujours lieu à des sensations, qui continuent à se localiser après comme avant l'amputation. Généralement cette illusion est indestructible. Parfois, cependant, les sensations se rapprochent du moignon, comme si le membre virtuel se rétrécissait progressivement, jusqu'à se réduire aux dimensions du membre réel.

Dans les perceptions externes. — Parmi les illusions de localisation

des objets extérieurs, notons d'abord celles qui tiennent à la localisation de leurs sensations. — Telle l' « illusion d'Aristote » : si l'on presse et roule un pois entre deux doigts entrecroisés, on a la perception nette de deux objets, précisément parce qu'il y a deux localisations. Et il y a deux localisations parce que les deux surfaces sensorielles n'ayant jamais perçu un seul objet ensemble, n'ont pu apprendre l'unilocation qui est la loi pour les surfaces tactiles habituées à percevoir ensemble. — Telles encore les visions d'images doubles, dans les cas où la convergence ne se fait point. Dès qu'elle se fait, les deux images coïncident et ne donnent la perception que d'un seul objet. — Ces cas de dédoublement d'objets ne sont donc que des cas d'impossibilité de synthèse des sensations, par suite de conditions inhabituelles.

Quant aux erreurs, si fréquentes, de localisation des objets dans l'espace, elles tiennent à des erreurs d'orientation ou d'appréciation des dimensions et des distances, c'est-à-dire à une mauvaise lecture des « signes locaux extérieurs ». Une meilleure lecture restitue aux objets leurs vraies dimensions, leurs vraies distances et leurs vraies positions. Mais nous avons vu que nous manquons souvent de signes, ce qui est le cas en particulier pour les distances très éloignées, surtout dans le champ visuel des espaces planétaires. C'est pourquoi il faut se résigner ici à des erreurs invincibles de localisation sensorielle : tout ce que la science nous apprend des vraies grandeurs et des vraies distances des étoiles ne suffira jamais à nous enlever la perception naïve et naturelle des clous d'or dans la voûte azurée.

CHAPITRE XVI

L'IMAGINATION

Après avoir étudié les images dans leur rôle de « représentations fixées », nous avons à les envisager dans leur rôle de « représentations libres », à analyser les transformations et les évolutions qu'elles subissent dans la conscience, alors que celle-ci les vit pour elles-mêmes. *L'imagination est d'abord la fonction des images traitées en représentations libres.* Elle est plus que cela encore. Car on lui réserve tout ce qui est invention et activité créatrice dans un ordre quelconque. Elle exprime alors *le pouvoir général que nous avons de métamorphoser progressivement dans le laboratoire de la conscience les données de notre expérience, de faire du neuf avec du vieux.* C'est elle que l'on charge de nous doter successivement, d'abord de notre monde imaginaire, puis de notre monde esthétique, puis de notre monde scientifique, etc., bref, de tous les mondes que nous portons en nous, et qui nous servent soit à enrichir, soit à expliquer le monde réel. Ainsi, *faire la psychologie de l'imagination revient finalement à faire la psychologie de l'invention.*

Nous allons 1° décrire ses principales manifestations et 2° ses principaux procédés ; après quoi nous tâcherons 3° d'expliquer la création imaginative elle-même, et 4° de rendre compte de ses caractères.

Article I. — *Analyse descriptive.*

L'imprécision de la nature de l'imagination entraîne l'imprécision de son domaine. Elle est une sorte de fonction de transition entre la vie sensitive et la vie intellectuelle ; il n'est donc pas facile de dire exactement là où elle commence et là où elle finit. Aussi devons-nous d'abord recenser ses principales manifestations et décrire ce que l'on appelle ses « formes inférieures » et ses « formes supérieures ». Par là nous verrons comment la vie

consciemmelle comporte de plus en plus d'invention à mesure qu'elle évolue de la sensation à la pensée.

I. Imagination reproductrice et imagination créatrice. — Signalons d'abord la distinction classique entre l'*imagination reproductrice* et l'*imagination créatrice*. Celle-là se borne à « reproduire » les images ; celle-ci les élabore et en tire des formes nouvelles. *C'est évidemment l'imagination créatrice qui est la véritable imagination.*

L'imagination reproductrice, en effet, n'est que la mémoire limitée à la seule opération du rappel spontané des images. C'est elle qui nous a fourni la distinction des « types d'imagination » visuelle, auditive, etc., qui sont également des types de mémoire. Ce que l'on peut dire ici de plus intéressant sur l'imagination reproductrice, c'est qu'elle a bien du mal d'exister à l'état pur, c'est à dire de reproduire les images sans les modifier aucunement. Nous avons vu comment celles-ci se transforment insensiblement, se schématisent, ou s'enrichissent de détails nouveaux (p. 231). Ainsi, dès l'imagination reproductrice, commence le travail de l'imagination créatrice. Il n'y a, pour ainsi dire, entre elles deux qu'une différence de degrés, de plus ou de moins d'activité modificatrice des images.

Dès sa première apparition, l'imagination créatrice est donc bien, comme nous l'avons dit, une puissance de métamorphose et d'invention. C'est pourquoi elle ne peut sans doute qu'être très faible chez les animaux, qui inventent si peu, et qui ne doivent guère dépasser le stade de l'imagination reproductrice. Mais, par contre, elle est caractéristique de la conscience humaine. Qu'il sente, pense ou agisse, l'homme manifeste un besoin et un pouvoir extraordinaires de créer ou de recréer ses expériences, d'être l'artisan de sa propre vie, le transformateur du monde qu'il habite, et qu'il n'accepte à peu près jamais tel quel. D'où les multiples interventions de l'imagination créatrice dans la vie, et la multiplicité des phénomènes qu'elle y explique, et dont nous allons signaler les principaux.

II. Le rêve. — D'abord le rêve, qu'on peut définir provisoirement la vie intérieure livrée à la spontanéité des images en l'absence des sensations. Images qui ne font probablement que reproduire quelque « tranche de vie passée » dans les rêves des animaux, mais qui, dans les rêves des hommes, se détachent des expériences anciennes, et donnent au rêveur l'illusion de vivre

dans des mondes nouveaux, plus ou moins « fantastiques », c'est-à-dire tels que les crée à mesure sa « fantaisie » (Fantaisie est le nom ancien de l'imagination.)

III. La rêverie. — Dans la vie éveillée, sitôt que nous échappons à la tyrannie des sensations et des perceptions, et que d'autre part nous n'imposons pas à notre conscience l'autre tyrannie de la pensée logique, nous nous trouvons de nouveau confinés dans le monde des images, dans la « rêverie ». La rêverie, loin d'être un état d'exception, pourrait facilement passer pour l'état normal, s'il est vrai que sentir et penser représentent comme des états violents pour la conscience, assez portée à s'abandonner à son cours spontané.

Ce qui est exceptionnel, c'est ce qu'on pourrait appeler la *rêverie passive*, celle où nous tombons, par exemple, pendant ces états de fatigue ou de désœuvrement où l'attention n'a plus l'énergie suffisante pour diriger la vie intérieure. Alors les images surgissent et se succèdent à peu près sans lien, dans l'inertie de l'état d'attention dispersée. On a moins affaire en vérité à une rêverie qu'à une décomposition de la conscience.

Mais, si peu que l'attention ait d'énergie, la rêverie se fait *active* : les images s'enchaînent et composent des ensembles. C'est alors que la conscience se crée vraiment son monde « imaginaire ». Monde irréel, si on le compare au monde sensoriel, mais qui nous est autrement cher que celui-ci ; monde où nous trouvons les choses et les gens que nous voulons rencontrer, où se tiennent les discours que nous désirons entendre, où se réalisent nos espoirs. Chacun porte plus ou moins en lui un semblable monde. Tels les enfants, qui imaginent au moins autant qu'ils perçoivent, mêlent constamment leurs imaginations à leurs perceptions, et peuplent l'univers de fantômes, de fées et de lutins. D'où leur goût universel pour les contes et les « histoires ». Ce goût tend normalement à disparaître chez les adultes, qu'ont mûris l'expérience et la réflexion : il subsiste néanmoins plus ou moins fort, sous la forme d'un goût également universel pour les romans et les fictions, goût que l'on n'explique pas tout entier par des besoins esthétiques. En général, nous faisons tous preuve d'une imagination plus ou moins « romanesque », selon notre aptitude plus ou moins grande à faire prévaloir notre monde imaginaire sur le monde réel, et à « rêver notre vie ».

La distinction entre l'imagination de l'enfance et celle de

l'âge adulte se retrouve aussi bien chez les peuples que chez les individus. Les primitifs sont naturellement des rêveurs. Ce sont eux qui créent les mythes et les légendes, et qui conçoivent les épopées ; tandis qu'une civilisation plus avancée refroidit l'imagination, à mesure qu'elle développe la raison, le sens critique et le goût de la vérité nue. C'est la civilisation qui rend de plus en plus rares les « têtes épiques ». Il appartenait bien au siècle raisonnable que fut le XVIIe siècle de traiter l'imagination d' « ennemie de la raison », de « puissance d'erreur et de fausseté » (Pascal) et enfin de « folle du logis » (Malebranche).

IV. La vie artistique, qui n'est à un certain point de vue qu'une rêverie d'un genre supérieur, est un des domaines de prédilection de l'imagination créatrice. Nous retrouvons ici le besoin d'échapper au monde réel, et, selon le mot de Flaubert, de « se créer un alibi » dans l'art. Nous retrouvons surtout l'invention et la création, les « synthèses libres » qui sont par excellence des synthèses esthétiques. Toute œuvre d'art est une œuvre d'imagination, une combinaison libre de couleurs, de formes, de sons, d'idées, etc., où se satisfont tous les désirs que la réalité ne satisfait point. C'est alors que l'imagination est véritablement « fantaisie », au double sens d'activité d'images et d'activité désintéressée du réel. Les artistes sont les créateurs par excellence, ceux qui font ce qui ne serait jamais sans eux. De tous le plus créateur est sans doute le musicien, l'artiste qui imite le moins, qui construit avec ses mélodies et ses harmonies un monde sonore, dont la nature ne nous offre aucun équivalent ni aucun prototype. La régularité du progrès des sciences nous oblige à penser que la loi de gravitation aurait été découverte tôt ou tard, alors même que Newton n'aurait pas existé ; au contraire, il est certain que, sans Beethoven, pas une ligne de ses compositions musicales n'aurait été écrite, en dépit de tous les progrès de la musique.

V. La vie pratique elle-même, si asservie qu'elle soit au déterminisme du monde extérieur, comporte la nécessité constante d'utiliser ce déterminisme, d'en déranger le cours spontané, et par là d'imaginer les phénomènes tels que nous voulons les créer, c'est-à-dire tels qu'ils ne sont pas encore, et qu'ils ne seraient jamais si nous laissions la nature agir seule. De là l'*anticipation de l'avenir*, qui tient une telle place dans notre vie ; témoin « Perrette et le pot au lait » et tous les « châteaux

en Espagne. De là surtout l'infinité des *inventions pratiques*, où chacun témoigne des ressources de sa fantaisie. Le simple arrangement des meubles d'un salon, ou des livres d'une bibliothèque, etc., est déjà un acte d'invention, sinon une œuvre d'art. Il faut de l'imagination pour remédier au mécanisme désaccordé d'une bicyclette, comme il en faut pour créer une machine quelconque. Car il faut à chaque fois se représenter ce qui n'est pas, ce qu'on veut qui soit. Aussi l'imagination créatrice est-elle le grand artisan de tous les progrès matériels. Les hommes d'affaires, les organisateurs, les chefs d'industrie, les financiers, etc., font preuve au besoin de tout autant d'imagination que les artistes. Celle de Napoléon ne le cède certainement pas à celle des plus grands poètes.

VI. — On retrouve enfin l'imagination créatrice jusque dans la vie spéculative et dans la pensée la plus abstraite. Car ici encore il y a place pour l'invention. D'abord sous la forme d'hypothèses : toute hypothèse n'est qu'une explication anticipée, c'est-à-dire imaginée avant d'être vérifiée. Les découvertes et les théories, scientifiques et philosophiques, sont également l'œuvre de l'imagination créatrice, ou mieux de l'intelligence créatrice, les combinaisons intellectuelles étant à base d'idées et de concepts, plutôt que d'images proprement dites. Enfin de même qu'il faut une véritable imagination créatrice pour comprendre les œuvres d'art, pour réaliser les descriptions lues dans des livres, car c'est à chaque fois refaire pour son propre compte les synthèses des artistes ; de même faut-il une véritable intelligence créatrice pour comprendre les sciences et les systèmes, car c'est à chaque fois encore refaire les synthèses des penseurs. Les idées ne passent pas brutalement du livre dans l'esprit, ou d'une conscience dans une autre conscience. Il n'y a à se communiquer que leurs signes. Aussi toute idée est-elle une véritable invention de celui qui la possède, la possédât-il grâce à l'enseignement. Chacun reste l'auteur de son monde intelligible comme de son monde imaginaire, si aidé qu'il ait été à se les constituer. — Toutefois il convient de réserver, selon l'usage, le qualificatif d'inventions aux idées et aux théories telles que les conçut le premier qui les pensa, sans imitation ni enseignement, et de considérer l'imagination et l'intelligence créatrices comme les dons personnels du génie, c'est-à-dire de l'esprit apte à créer des combinaisons originales et inédites dans un ordre quelconque, art, science ou philosophie.

Ainsi trouvons-nous, dans l'évolution de l'imagination, une continuité qui va des images aux idées, de la rêverie la plus molle à la pensée la plus active. Des formes inférieures aux formes supérieures il y a la différence du plus ou moins d'élaboration, du plus ou moins d'activité synthétique et de raison. Mais partout on retrouve le mécanisme constant qui consiste à faire du neuf avec du vieux, à inventer.

Reste à analyser ce mécanisme.

Article II. — *Les procédés de l'imagination créatrice.*

Faisant du neuf avec du vieux, l'imagination ne saurait être créatrice au sens absolu du mot. *Elle ne crée que des formes ; et il lui faut une matière pour en tirer ces formes.* Cette matière, elle la tient de l'expérience, brute ou élaborée, telle qu'elle la trouve dans la mémoire, sous les espèces d'images d'abord, et, au moins dans ses formes supérieures, sous les espèces d'idées. « Les Muses, disaient les Grecs, sont filles de Mnémosyne. » D'où l'utilité d'alimenter l'imagination par le plus grand nombre possible d'expériences, d'études et de lectures. Pour inventer, il est bon d'avoir beaucoup vu et beaucoup retenu, et de rafraîchir sans cesse le trésor de ses souvenirs. Il faut voyager, ne fût-ce que pour *avoir voyagé*, lire, ne fût-ce que pour *avoir lu*, etc., bref il faut se constituer et enrichir sans cesse une provision de matériaux en vue des constructions futures.

Mais ces constructions, nous l'avons dit, supposent le jeu de plus en plus compliqué d'opérations de plus en plus nombreuses. *L'imagination est moins une fonction spéciale que la spécialisation de toutes les fonctions à l'acte d'inventer :* aussi n'est-il pas une fonction psychique qu'elle n'utilise, depuis celles des sens jusqu'à celles de l'intelligence, y compris le jugement et le raisonnement. De là la multiplicité de ses procédés. Nous allons relever les principaux.

I. L'association. — On peut dire que l'imagination reproductrice a pour loi essentielle l'association par contiguïté, et l'imagination créatrice, l'association par ressemblance et par affinités intellectuelles et affectives. Il y a bien des chances pour que, chez les animaux, une sensation ou une image quelconque n'éveille que les images avec lesquelle elle a composé des expériences. « Si le plus prosaïque des hommes pouvait pénétrer dans la conscience d'un chien, il serait épouvanté d'y remarquer une

totale absence d'imagination inventive ; il y verrait des représentations qui appellent, non pas leur semblables, mais leurs compagnes ordinaires ; il y verrait des images de coucher de soleil qui évoquent l'écuelle du soir et non la mort des héros » (W. James). Au contraire, l'homme doit d'abord son imagination créatrice à son aptitude à saisir partout des ressemblances et des rapports ; et le génie comporte une aptitude à en percevoir qui échappent au commun des hommes. Les images les plus frappantes et les plus neuves du langage et de la poésie, sont précisément faites de « rapprochements » plus ou moins inattendus, mais cependant justifiés. Il fallait être Hugo pour se demander, en songeant au croissant de la lune :

Quel Dieu, quel moisonneur de l'éternel été
Avait, en s'en allant, négligemment jeté
Cette faucille d'or dans le champ des étoiles.

De même, l'invention scientifique revient souvent à la perception d'analogies difficiles à découvrir sous les différences extérieures des phénomènes. Telles les analogies de la foudre et de l'électricité (Franklin), du feu, de la rouille et de la respiration (Lavoisier), de la chute d'une pomme et de la marche des planètes (Newton). On a justement remarqué que les grands systèmes métaphysiques reviennent presque toujours à retrouver partout un même schéma ou type de réalité, qui constitue désormais la clef de voûte de ces systèmes : tels l'idée chez Platon, l'acte et la puissance chez Aristote, la monade chez Leibnitz, etc.

II. **La dissociation.** — La perception distincte des ressemblances et des rapports implique quelque analyse des expériences où ils se trouvent engagés. C'est précisément ce à quoi s'oppose d'elle-même l'association par contiguïté, qui, nous l'avons vu, est une *rédintégration*. Tant que nous ne faisons que rédintégrer, nous n'inventons pas, nous répétons, nous sommes les esclaves du réel. Il faut que l'imagination créatrice soit précédée d'une *désintégration* des souvenirs, qui permette aux éléments communs, et aux rapports, de se dégager des touts où ils sont incrustés. L'animal fait preuve d'une impuissance à peu près absolue à briser les séquences de l'univers empirique. Il a perçu cent fois le feu qui se propage, jamais il n'a dissocié d'un charbon allumé la propriété de propager le feu ; l'homme est le seul animal qui fasse du feu. Un chien a vu mille fois ouvrir la porte en appuyant sur la clanche ; il n'a jamais dissocié la clanche

qui s'abaisse, le pène qui se dégage, la porte qui s'ouvre. Il n'ouvrira donc jamais la porte, à moins que le hasard ou l'éducation ne lui apprennent le mouvement synthétique qu'est « la patte-sur-la-clanche-de-la-porte-qui-s'ouvre ». Et ce sera là une réussite, non une découverte ; a fortiori ne sera-ce pas une invention.

Au contraire, l'esprit inventif ne fait qu'analyser sans cesse les données de son expérience. Jamais il ne se soumet à l'univers tel qu'il lui est donné ; il en décompose sans cesse les mécanismes, pour les recomposer. Il peut ainsi rapprocher ce que séparent l'espace et le temps, et penser ensemble des éléments qui n'existeront jamais ensemble. Les procédés techniques des savants pour faire varier les conditions des phénomènes ne sont que des procédés de l'imagination scientifique pour désarticuler ces phénomènes, et pour les forcer à révéler leurs ressemblances, leurs différences, et l'indéfinité de leurs rapports.

III. **La combinaison ou synthèse.** — Si l'imagination décompose les objets de l'expérience et de la mémoire, c'est pour en tirer les éléments qui lui servent à recomposer des objets de son cru. *L'activité créatrice est avant tout une activité combinatrice.* Son outil essentiel est la synthèse, dont le jeu est d'une importance croissante à mesure que l'on va vers les manifestations supérieures de la vie de la conscience. Vérifions ce point à propos des principales formes de l'imagination.

I. — Déjà le *rêve* et la *rêverie* sont rarement assez discontinus pour n'être faits que d'images évoquées au hasard et sans lien les unes avec les autres, et rarement assez passifs pour ne faire que reproduire des spectacles enregistrés pendant la veille. Ils frappent, au contraire, par ce qu'ils offrent de combinaisons inattendues, faisant assister à des événements nouveaux, entendre des paroles nouvelles d'acteurs qu'on n'a jamais vus, ou qui nous jouent des pièces inédites. Dès le rêve, l'imagination créatrice manifeste son don de traiter les images en pure matière infiniment malléable, à leur imposer des formes bien à elles, à engendrer des synthèses perpétuellement bien liées d'objets, de faits, d'aventures, de discours, etc., qu'elle organise à sa façon, parcourant à volonté toutes les gammes du fantasque, du fantastique et du merveilleux.

II. — Synthèse encore que l'*imagination artistique*, dont les produits ne sont que des combinaisons harmonieuses. Tout tableau, toute pièce musicale, tout poème est une « composition », ou

tend à l'être, et n'est artistique que dans la mesure où il l'est. L'œuvre d'art est un tout organique et vivant, vivant surtout ; non seulement les éléments s'y tiennent, mais encore ils y sont solidaires, d'une solidarité à la fois anatomique et physiologique, analogue à celle qui unit les organes et les fonctions du corps. Un drame bien fait est « une sorte d'animal », selon le mot d'Aristote. C'est pourquoi le don de « faire vivant » est le don artistique par excellence. Les poètes sont comme les enfants : ils animent tout ce qu'ils voient et touchent ; ils prêtent aux choses une âme faite de leur âme propre. L'« animisme » et l'« anthropomorphisme », lois des imaginations primitives, restent les lois de l'imagination artistique, pour laquelle les paysages deviennent des « états d'âme », l'univers impersonnel une Nature personnelle, les systèmes des mythes ou des légendes les idées des allégories, etc. Si l'art imite la nature, c'est principalement en ce qu'il est, comme elle, une création organique d'êtres vivants.

III. — Ce sont encore des synthèses, mais d'autre sorte, que l'on retrouve dans l'*imagination pratique*, synthèses de moyens organisés vers une fin, agencés et combinés comme les rouages d'une machine. Tout esprit pratique est essentiellement un esprit organisateur, ayant à la fois le sens du réel et le sens du possible, sachant commander aux phénomènes et les asservir à ses intentions, se faire obéir de la nature et des hommes, et leur faire réaliser ses combinaisons. Toute invention pratique n'est ainsi qu'une combinaison nouvelle, où sont utilisées des forces préexistantes, canalisées et appliquées à des œuvres conçues par la conscience de l'inventeur.

IV. — Enfin l'activité combinatrice apparaît à son maximum dans l'*imagination scientifique et philosophique*, dans les constructions intellectuelles, qui sont la vie même de l'esprit. Penser l'univers, sous une forme ou sous une autre, c'est le refaire avec des concepts, c'est-à-dire avec quelques éléments simples, empruntés à l'expérience, et reproduisant, dans leurs infinies combinaisons, les infinies complexités du réel. Ainsi le savant en vient-il à porter en lui un univers scientifique, et le philosophe un univers intelligible : univers intérieurs qui sont des refontes de l'autre, et servent à le penser et à l'expliquer. L'expérience n'est, pour le penseur, qu'un point de départ et un point d'arrivée : ce qui lui fournit la matière de ses analyses, et ce qui vérifie ses constructions. Entre ces deux termes, sa pensée évolue en toute liberté, décompose et recompose, organise et systématise.

Elle ne comprend que ce qu'elle a pu reconstruire pièces par pièces, les faits dont elle a démonté et remonté les mécanismes. Le penseur est une sorte de démiurge acharné à défaire et à refaire sans cesse l'œuvre du Créateur, à saisir ses méthodes dans le jeu des phénomènes, à deviner sa création pour la reprendre et la continuer, et pour se faire obéir comme lui de la nature. Tout ce programme naturel est dans le mot fameux de Descartes : « donnez-moi l'étendue et le mouvement, et je construirai l'univers ». Aussi, le nom le plus juste que l'on puisse donner aux explications des choses sera-t-il toujours celui de « systèmes », c'est-à-dire de combinaisons organiques de concepts.

Reste à dégager maintenant les principes intérieurs de ces mécanismes d'associations, de dissociations et de combinaisons que sont les procédés de l'imagination créatrice au travail. C'est donc la création elle-même dont il nous faut maintenant essayer de surprendre le secret.

Article III. — *La création imaginative.*

§ 1. — Sa nature biologique

I. Elle est une création vitale. — On n'entend rien à l'imagination créatrice tant qu'on ne consent pas à y voir la forme supérieure de la vie conscientielle. *C'est parce qu'elle est vie qu'elle est créatrice.* Il est bien remarquable déjà que les individus qui manifestent le plus d'imagination sont les plus vivants : les enfants, les jeunes gens, les inventeurs, les poètes, les penseurs. Se livrer à l'imagination créatrice, c'est pour eux se libérer de la geôle d'un monde qu'ils ne font que subir, pour s'en faire un nouveau où ils puissent évoluer à l'aise. C'est se créer de nouvelles expériences de leur cru ; ce sont les forces profondes de la vie qui les produisent. Ces forces ne se peuvent concevoir que comme les forces mêmes de la nature, qui achève en nous son œuvre de création perpétuelle de formes et de phénomènes, et qui ajoute au monde extérieur les mondes intérieurs du rêve, de l'art et de la science.

Le rêve nous fournit ainsi d'une seconde expérience, complementaire de l'autre. Et c'est une expérience de type idéaliste, c'est-à-dire où l'univers, fonds et forme, est notre œuvre, et obéit à nos lois, au lieu de nous faire obéir aux siennes. Tout rêve est une génération indéfinie de spectacles et d'événements, qui se déroulent sans heurts, comme ceux de la nature.

Génération spontanée également la création artistique des œuvres d'art, tableaux, symphonies, poèmes, drames, etc., qui paraissent surgir et se développer d'eux-mêmes dans la conscience de l'artiste. Ainsi encore des créations scientifiques et philosophiques, nées d'une lente fermentation des pensées, et auxquelles la raison critique a si peu de part. En tout et partout l'imagination apparaît comme l'efflorescence de la vie à son maximum de puissance et de liberté, créant par besoin d'utiliser un trop-plein de forces, par jeu, par fantaisie.

II. Elle a sa raison profonde dans les instincts. — Par là s'explique que la création imaginative nous semble aussi mystérieuse et aussi incompréhensible que les créations de la vie. Puisqu'elle se réalise par l'actualisation spontanée de forces internes, elle ne pourrait s'éclairer véritablement que du dedans : or ce dedans nous échappe, comme nous échappent le secret de la vie et les ressorts cachés de la nature. Tout ce que l'on peut faire ici est d'y voir des instincts, c'est-à-dire les tendances profondes de l'être vivant se manifestant par des besoins impérieux d'agir et par des savoir-faire innés.

De là 1. les sentiments qui accompagnent la création imaginative. Sentiment de liberté et d'aisance, qui est celui d'instincts à franche expansion. Sentiment de nécessité : on ne résiste pas plus à l'imagination qu'à l'instinct ; les véritables artistes ont conscience de créer parce qu'ils ne peuvent s'empêcher de le faire. Sentiment d'allégresse, enfin, qui est celui de la vie instinctive épanouie. Les plaisirs d'imagination nous apparaissent toujours comme les plus grands : il n'est point, pour l'artiste, de plus grande joie que celle de créer, et il ne crée véritablement que dans la joie.

De là 2. les savoir-faire étonnants de l'imagination. Ce que nous avons appelé ses procédés ne sont des procédés que vus du dehors ; du dedans, ce ne sont que les méthodes et les savoir-faire spontanés d'une vie sûre d'elle-même. Les imitateurs n'arriveront jamais à créer comme le génie, si habilement qu'ils s'assimilent ses techniques. Ils n'auront jamais ni son inspiration, ni sa maîtrise pratique.

Si la création imaginative met en œuvre des instincts, la meilleure façon de l'expliquer est donc de recourir à la finalité. Il en est de l'imagination, qui n'est que la nature en nous, comme de la nature elle-même : elle « ne fait rien en vain », et obéit partout à la nécessité de réaliser les exigences et les intentions de

la vie. Elle crée ses mondes et ses œuvres comme Aristote dit que l'âme crée le corps, pour s'y actualiser et s'y épanouir. Dès lors, les instincts se manifesteront psychologiquement par le dynamisme des intérêts; c'est donc à la loi d'intérêt que nous sommes amenés à demander de nous éclairer le jeu intérieur de la création imaginative.

§ 2. — La loi d'intérêt dans l'imagination

Nulle part, dans la vie psychique, cette loi n'est plus puissante que dans l'imagination. Elle ne se borne plus à diriger les opérations de l'esprit ; elle se charge encore de leur fournir à mesure leurs matériaux, et de rendre quelque raison de la génération spontanée des représentations et des idées. Car c'est toujours à l'appel de quelque intérêt que celles-ci surgissent ; et elles ne subsistent que tant qu'elles offrent assez d'intérêt pour n'être pas éliminées et remplacées.

A ce point de vue, il est utile de distinguer ici l'intervention de deux sortes d'intérêts. Premièrement un *intérêt émotionnel*, jaillissant de notre sensibilité la plus profonde ; c'est lui qui fait surgir d'abord les objets imaginés, qui ne sont encore que des émotions faites images. En ce sens l'on parlerait avec justesse d'une sensibilité créatrice. Secondement un *intérêt intellectuel*, celui que trouvent notre intelligence et notre raison aux créations imaginatives, dont elles prennent désormais en mains les combinaisons. L'on a véritablement affaire alors à une intelligence ou à une raison créatrice.

I. Jeu de l'intérêt émotionnel. — *C'est lui qui domine dans les formes inférieures de l'imagination.* Le rêve et la rêverie s'éclairent déjà singulièrement, quand on y voit l'objectivation de nos tendances du moment. Ils sont tristes ou gais, selon que la disposition affective du rêveur est triste ou gaie. Il est bien remarquable que les fantômes de l'imagination réalisent alors si facilement les désirs et les pressentiments : il suffit de désirer voler pour fendre les airs, d'entrevoir une forme, ou de la craindre, pour qu'elle se précise en bandit, en bête horrible, etc. C'est du rêve que se vérifie à la lettre cette maxime que ce que l'on désire ou redoute se réalise. Le monde intérieur des images obéit étrangement à notre sensibilité, et le mécanisme du rêve se réduit, pour une bonne part, à ce jeu souterrain d'émotions et de tendances qui s'actualisent spontanément dans des représen-

tations. C'est également par là qu'on explique bien des hallucinations, qui ne sont que des obsessions émotionnelles extériorisées en images.

On voit donc en quel sens le rêve n'est, comme on l'a dit, qu'une hallucination systématisée et indéfiniment prolongée. Quand nous dormons, tous nos sens sont inactifs, sauf un seul, le sens cénesthésique, qui ne peut cesser de traduire en sensations organiques le cours sans arrêt de la vie physiologique. On peut ainsi concevoir les rêves comme d'interminables broderies de l'imagination sur un canevas cénesthésique, qu'elle illustre à mesure. Les malaises d'estomac s'épanouissent spontanément en cauchemars, et les bonnes digestions en visions paradisiaques. On peut même avoir de véritables rêves prophétiques, comme ceux de maladies dont les premiers symptômes inaperçus pendant la veille, suffisent, pendant le sommeil, à provoquer une représentation intégrale des phénomènes morbides qui ne tarderont pas à s'accuser.

Par contre, au moins dans les rêves plus compliqués et déjà pénétrés d'opérations psychiques supérieures, le jeu des intérêts émotionnels peut s'accompagner du jeu de véritables intérêts intellectuels. C'est ainsi qu'une fois évoquée une scène quelconque, peut-être à l'appel d'une simple sensation cénesthésique, les acteurs se mettent à agir et à parler selon leur nature même et selon leur rôle, non plus comme nous le désirons ou le craignons, mais comme l'exige la logique de la situation rêvée. Nous pouvons ainsi composer en rêve des drames étrangement bien conçus et liés, avec un art qui nous étonne au réveil. Le plus bel éloge peut être qu'on ait fait de Shakespeare, ç'a été de dire qu'il a su donner à ses drames l'aisance, le naturel et l'objectivité qu'ont nos meilleurs rêves. Et son indifférence aux unités d'action, de lieu et de temps ne fait que reproduire l'indifférence égale dont témoignent nos rêves, si prompts à franchir les temps et les espaces, et à multiplier leurs spectacles.

II. **Jeu de l'intérêt intellectuel.** — *A mesure que l'on arrive aux formes supérieures de l'imagination créatrice, l'importance de l'intérêt intellectuel s'accroît, et celle de l'intérêt émotionnel décroît.* Sans doute il est vrai de remarquer que l'on imagine l'avenir surtout selon ses désirs, comme Perrette, ou comme le loup qui « se forge une félicité qui le fait pleurer de tendresse ». De même encore parle-t-on avec justesse de « nécessité l'ingénieuse », qui est à l'origine de tant d'inventions. Mais, si la faim, ou le besoin d'argent, suffisent à donner le branle à l'imagination créatrice de l'inventeur, il faudra bien que l'intérêt même de ses combinaisons le dirige tandis qu'il les poursuit ; l'objet pensé

suffit dès lors à finaliser la pensée, qui n'obéit plus qu'à des intérêts intellectuels.

Chez l'ingénieur, ce sera celui d'une machine à réaliser, dont les pièces et les détails s'évoqueront en sa conscience selon l'effet qu'il en attend pour le but qu'il se propose : l'intérêt de ce but sera le pivot de toutes ses réflexions et de tous ses tâtonnements. Chez l'artiste, ce sera tel effet esthétique à produire, telle forme de beauté à créer, etc. ; cet objectif encore inexistant fera jaillir les matériaux de l'œuvre, rejeter les uns, accepter les autres, reprendre, corriger et idéaliser sans cesse des ébauches successives. On a justement comparé la création artistique à un phénomène de cristallisation spontanée : tout se groupant et s'organisant autour d'un « motif » principal, qui porte en lui toute l'ardeur évocatrice de la conscience de l'artiste. Ainsi les pierres s'entassaient d'elles-mêmes et bâtissaient les villes au son de la flûte d'Amphion. Enfin, chez le savant, on retrouve ce phénomène de l'organisation spontanée des idées, des jugements et des raisonnements, constituant des suites logiques de pensées, qui tendent toutes au but poursuivi, solution de problèmes, recherche de causes, construction de systèmes, etc. Les thèses appellent leurs arguments, et les conclusions leurs prémisses. D'où la justesse du mot de Newton, disant avoir découvert la loi de gravitation en « y pensant toujours » ; c'est-à-dire en se donnant l'obsession de ce problème, dont les éléments, à force de se combiner spontanément et selon leurs affinités intellectuelles, finirent par faire jaillir la solution de sa raison créatrice.

Article IV. — *Particularités de la création imaginative.*

Nous pouvons maintenant comprendre quelques particularités souvent relevées dans la création imaginative, en particulier : 1. son *inconscience*, et 2. sa *personnalité* ; nous pouvons également déterminer le rôle qui y revient aux facteurs imprécis que sont 3. l'*idéal* et 4. le *génie*.

I. Inconscience. — De tout temps on a été frappé de ce qu'il y a d'inconscient dans le travail de l'imagination. Les images et les idées nous y viennent nous ne savons d'où ; nous les acceptons comme nous acceptons les données du monde extérieur, avec le sentiment de les subir plus encore que de les faire. Si elles sont des « représentations libres », c'est beaucoup plus au

jugement du psychologue qui, du dehors, les voit dégagées de tout lien avec les perceptions, qu'au jugement de celui qui les vit et les subit en sa conscience. Les anciens poètes croyaient réellement aux Muses comme à des inspiratrices, leur attribuant les vers qu'il savaient plus conscience de réciter que de composer. Pareillement l'inventeur est régulièrement le plus surpris de son invention, surtout quand cette invention est le fruit d'une intuition, et non d'une longue chaîne de déductions. Le flair du savant est souvent de tomber juste au moment où il a le moins de raison de s'y attendre. Le mouvement de la pensée de l'inventeur est toujours accompagné du sentiment d'aller vers un inconnu, qu'il pressent et devine, qu'il sent sur le point d'exister, et qu'il voit enfin jaillir et prendre forme. A mesure que progresse le courant de la conscience, s'en dégage des richesses inattendues, dont le plus clair qu'on en puisse dire est qu'elles jaillissent de l'inconscient.

Rien de plus naturel que cette inconscience des mécanismes et des dynamismes de l'invention chez l'inventeur, si l'invention est réellement une création. Il ne peut se sentir que comme le témoin de la génération spontanée de ses combinaisons et de ses idées ; ce sont pour lui des nouveautés qu'il ne peut accueillir c'est toute que comme des révélations.

II. **Personnalité.** — 1. Puisque, par l'intérêt émotionnel, c'est toute notre nature affective qui entre en jeu, et avec elle notre personnalité la plus profonde, il s'ensuit que notre imagination créatrice doit porter la marque de cette personnalité. Déjà l'on a pu dire que nos rêves et nos rêveries manifestent mieux notre tréfonds que ne le font nos pensées et nos actions. Combien d'impulsions, de tendances et d'émotions, réfrénées[1] le jour par la volonté, surgissent ainsi pendant la nuit, s'actualisant sans contrôle dans l'évolution spontanée des images. (Ce qui ne veut point dire qu'on connaisse mieux un homme par ses rêves que par sa vie ; il serait aussi injuste que faux de vouloir le juger précisément sur celles de ses émo-

1. Ce phénomène des idées, des émotions, et des tendances refoulées, a fourni au psychiâtre viennois *Freud* le principe de sa *psycho-analyse*. Il entend par là une méthode qui lui permet d'interpréter les songes, et de donner un sens psychologique et médical aux idéations, des névropathes. Chacune de leurs idées conscientes et acceptées a pour arrière-fond des idées inconscientes ou inavouées, où s'expriment des instincts refoulés. Il n'est dès lors que d'expliciter ce subconscient, où le médecin trouvera les causes cachées des anomalies psychiques de ses malades, et les moyens d'y porter remède.

tions et de ses tendances que refoule sa volonté.) Mais surtout les créations artis tiques trouvent le secret de leur personnalité dans ce fait qu'elles réalisent la nature intime de leur auteur, son tempérament et son originalité. C'est ainsi que Gœthe invitait les critiques à considérer Werther comme l'objectivation d'une crise passionnelle, dont il ne s'était délivré qu'en l'extériorisant. Ce fut constamment la méthode des romantiques de l'imiter en cela. La critique littéraire n'a été que trop portée à juger les chefs-d'œuvre sous cet angle, à y chrecher d'abord des confessions, à en priser avant tout la personnalité, c'est-à-dire ce qu'elles révèlent de la sensibilité et de la vie de leurs auteurs.

2. Ce point de vue est certainement incomplet. Il y a lieu tout autant, sinon plus, de parler de l'impersonnalité que de la personnalité des chefs-d'œuvre. Ils doivent révéler plus encore leurs objets que leur auteur, si celui-ci s'est livré à l'intérêt intellectuel de ces objets plus qu'à l'intérêt émotionnel de sa création. Ç'a été précisément le cas des grands classiques, si peu enclins à étaler leur moi, si portés à vivre la vie de leurs héros de préférence à la leur. C'est pourquoi les chefs-d'œuvre seront toujours remarquables par leur impersonnalité, qui n'est que l'impersonnalité de la nature et de la raison ; et c'est pourquoi encore ils gagnent si peu à être commentés par la biographie de leurs auteurs. Ils se suffisent à eux-mêmes. L'Iliade et l'Odyssée, les grandes cathédrales du moyen âge, etc., peuvent impunément rester anonymes. Leur objectivité n'est embrumée d'aucune subjectivité ; elles rayonnent d'intelligence, d'une intelligence qui n'a subi que ses propres lois, sans se plier aux immixtions des instincts. C'est ce qu'exprime admirablement Rodin à propos de la vieille église romane de Melun : « Il y a là une terrible intelligence... Rien ici n'a été voulu par des hommes qui auraient pu vouloir autre chose. Tout s'enchaîne ; les créateurs sont des esprits plus obéissants que les autres, et les siècles sont gouvernés par de longues pensées. » Il n'y a de chefs-d'œuvre éternels que les chefs-d'œuvre impersonnels, tels que les peut seule produire une raison créatrice.

III. **L'idéal.** — Rien de plus commun que de concevoir l'idéal comme un modèle que l'on s'efforcerait d'imiter, et de copier tant bien que mal. Il est banal de lire ou d'entendre des phrases comme celle-ci : « l'artiste se désolait de ne pouvoir fixer sur sa toile l'image qu'il portait en son cerveau », etc. Si une telle conception présente encore un sens (un sens faux) dans la peinture, elle n'en présente plus du tout dans les autres

arts. Quel idéal, quel modèle pourrait bien copier un musicien, un poète ? Quel est l'idéal de la tragédie, du sonnet, de la cathédrale ? En vérité tout idéal a pour première condition de ne pas exister, ou au moins de n'être pas réel de la réalité statique d'une chose ou d'une représentation. Il a une réalité dynamique, celle d'une tendance vers un but, but qui n'est pas encore réalisé, qui n'est même pas encore pleinement conçu, et qui, à vrai dire, gardera toujours quelque chose d'indéterminé. Car *l'effort vers l'idéal n'est, dans un ordre quelconque, que l'effort vers le mieux, le besoin de plus en plus de perfection, l'élan vers une limite constamment inaccessible.*

Nous sommes suspendus à l'idéal comme la nature, selon Aristote, est suspendue à Dieu, par le désir et non par la connaissance. Et ce désir a pour loi d'être infini et de ne pouvoir jamais se satisfaire. Jamais l'on ne se trouve ni assez heureux, ni assez moral, ni assez savant, ni assez artiste. Ceux qui, d'aventure, croiraient avoir réalisé leur idéal, l'auraient tué de ce seul fait. Il faut qu'il recule à mesure que l'on avance ; son action est de nous faire constamment réaliser un peu plus de ce vers quoi nous tendons, et en même temps de nous faire désirer plus encore. Il n'est donc jamais ce devant quoi l'on s'arrête pour le contempler, mais ce qui nous attire et nous fait nous dépasser sans cesse. Chez le peintre il est le désir de faire de plus en plus beau : le peintre ne copie pas un idéal intérieur, mais s'efforce sans cesse d' « idéaliser » quelque image, de la débarrasser de ses défauts, de perfectionner ses qualités ; et il ne voit de son idéal que ce qu'en réalise à mesure son pinceau. Chez le musicien écrivant une sonate, l'idéal est de faire cette sonate aussi belle, aussi riche, aussi harmonieuse et aussi expressive que possible. Chez le savant, il est le désir de trouver le plus de vérités possible. Chez l'honnête homme enfin, il est le désir de réaliser le plus de bonté, de pureté, de justice possible. Et l'idéal change à chaque fois avec ses objets : celui d'une figure à peindre n'est pas celui d'une autre figure ; celui d'une cathédrale n'est pas celui d'une autre cathédrale ; etc. Il n'y a qu'une chose qui ne change pas : l'élan vers une perfection qui recule après chaque réalisation.

L'idéal donne donc la mesure exacte de l'imagination créatrice : *il y a identité entre manquer d'idéal et manquer d'imagination.* C'est pourquoi il présente les mêmes avantages et les mêmes inconvénients que l'imagination. — Il y a véritablement une imagination qui est la « folle du logis », la « maîtresse d'erreur et de fausseté », celle qui nous fait perdre le sens du réel, du juste et du vrai, qui voit tout à travers ses désirs égoïstes, et dont les sophismes ne sont que les sophismes du cœur. Cette imagination créatrice n'est qu'une passion créatrice ; et son idéal offre tous les dangers de la passion. C'est lui qui dégoûte de la réalité et qui la fausse, lui qui fait flotter devant les yeux le mirage de bonheurs impossibles, d'eldorados où les âpres exigences de l'égoïsme insatisfait se colorent en revendications de justice. De tels idéals ont toujours bouleversé la vie des individus, des familles et des nations. Ce qui justifie Malebranche parlant « du danger des imaginations fortes ». — Mais il y a aussi l'imagination qui est la « sagesse du logis », celle qui n'est que la raison créatrice d'ordre, de beauté et d'équité, qui nous dote de nos meilleurs idéals de vie morale et de sainteté, de progrès individuel et social, de labeur artistique ou scientifique, etc. De tels idéals sont

la condition même de toute vie véritablement humaine, et l'insatisfaction du présent qu'ils engendrent est la condition nécessaire de toute meilleure organisation de l'avenir, et de toute création bienfaisante. Toute vie dépourvue de cette imagination ne peut être qu'une vie régressant vers l'animalité pure.

IV. **Le génie**. — Le problème du génie a été inconnu de l'antiquité, qui ne manquait certes point de génies, mais qui ne s'est jamais avisée de leur reconnaître des facultés inconnues aux autres hommes. C'est le romantisme qui s'en avisa le premier.

1. *Théorie romantique*. — L'homme de génie serait une sorte de phénomène dans l'humanité, un être divin chez lequel l'intelligence et la sensibilité communes seraient remplacées par un don incommunicable d'intuitions transcendantes. Intuitions qui le feraient sans cesse penser en profondeur, les yeux fixés sur un monde connu de lui seul. A la fois visionnaire et prophète, il serait né pour son propre malheur ; mais aussi pour notre bonheur, pour peu que nous sachions nous diriger d'après ses révélations. Cette psychologie d'exception engendre naturellement une logique d'exception et une morale d'exception. Les lois de notre logique ne sont pas faites pour les intuitions du génie, dont les incohérences et les contradictions sont moins à juger comme des illogismes, qu'à révérer comme des signes d'inspiration. Les lois de notre morale ne peuvent à leur tour lui être que des entraves. Il y a des droits du génie. Il y a aussi des devoirs du génie ; le premier est de réaliser sans scrupule les exigences de son moi, qui est à lui-même sa règle. Herder, Gœthe, Schopenhauer, de Vigny, V. Hugo, etc., n'ont cessé de broder sur ces thèmes, dont l'apothéose du « surhomme » par Nietzsche offre les plus récentes variations. — Evidemment une telle doctrine échappe à toute appréciation scientifique.

2. *Théories sociologiques*. — Par réaction, des penseurs ont cru pouvoir expliquer le génie exclusivement par les conditions sociales où il se développe : par « le milieu, la race, le moment » (Taine). Ils l'envisagent comme un produit de la civilisation, comme un « écho sonore » d'idées et de tendances, qu'il ne ferait que recueillir, multiplier et amplifier. — Mais c'est là passer à côté du problème ; c'est expliquer dans le génie tout ce qu'il reçoit, et tout ce qu'il n'est pas. Car il faut bien qu'il ajoute à ce qu'on lui donne, qu'il invente, et qu'il aît son originalité et son individualité. C'est précisément cette individualité qui constitue le problème, dont les théories sociologiques ne disent rien. La société peut favoriser, ou entraver, l'éclosion et le développement du génie ; elle ne le crée point. Shakespeare sera toujours autre chose qu'un Anglais du XVIe siècle.

3. *Théories physiologiques*. — Il existe une véritable littérature sur « la physiologie du génie ». Toute activité intellectuelle correspondant à une activité cérébrale, la suractivité intellectuelle que comporte le travail de la création ne peut évidemment que correspondre à quelque suractivité cérébrale. Et l'on sait que maints artistes et écrivains cherchent à se procurer cette suractivité cérébrale par des moyens artificiels, qui par l'alcool, qui par le café, qui par d'autres recettes ou procédés plus ou moins bizarres, aboutissant à déterminer une surexcitation nerveuse. Ce surmenage ne laisse pas d'ailleurs de comporter des dan-

gers, et d'exposer à des fatigues cérébrales, à des névroses et même à la folie. Enfin beaucoup de génies ont souffert dans leur santé : tels Aristote, Épicure, Pascal, Comte, etc. C'est de toutes ces constatations, faciles à rassembler, qu'est née la théorie tapageuse qui fait du génie une névrose, une hystérie ou une folie (Lombroso).

Mais de telles doctrines comportent la méconnaissance a priori de faits qui les ruinent. — *a*. D'abord, nous ne savons rien de la physiologie de la pensée proprement dite ; comment des lors oser une physiologie de la pensée géniale ? — *b*. Que le cerveau collabore a la pensée, rien de plus certain ; que sa simple surexcitation donne du génie, rien de plus controuvé : sinon, tous les ivrognes seraient des poetes. — *c*. Beaucoup de génies ont certainement été des valétudinaires. Leurs œuvres ont même pu s'en bien trouver ; la pléthore n'est pas nécessairement génératrice d'activité, même intellectuelle. Elle développe plutôt les puissances animales, dont une mauvaise santé peut délivrer, en réservant a l'esprit les forces, encore suffisantes, d'un corps plus docile. — *d*. Tous les psychiâtres savent et redisent que l'hystérie et la folie entrainent l'appauvrissement, et non l'enrichissement, de la conscience ; elles tueraient le génie plutôt que de le constituer. — *e*. Enfin, que des génies soient devenus fous, il n'y a la rien d'étonnant. On le devient tous les jours a moins. Autre chose est de dire que le génie peut entraîner la folie, autre chose qu'il est une folie. Les maladies dont il peut s'accompagner sont tout au plus sa rançon, non sa nature. Du reste cette rançon n'est pas inévitable ; le génie, de lui-même, est calme et sain. Il sombre dans la maladie, loin d'y trouver son milieu naturel.

4. *Théorie psychologique*. — C'est donc à la psychologie qu'il faut s'adresser si l'on veut avoir quelque explication du génie, ou plutôt si l'on veut pouvoir le caractériser. Car sa seule définition interdit toute véritable explication : il n'est qu'*un pouvoir extraordinaire de création et d'imagination dans un ordre quelconque*. Or nous savons que la création ne s'explique point : on en décrit les effets, on n'en assigne pas la cause, qui est l'inconnue inéliminable du génie, la *mens divinior*. Toutefois, l'on peut encore caractériser le génie.

a. Il n'est point une faculté distincte de nos facultes. Il n'est que ces facultés mêmes portées à une puissance extraordinaire. Les génies créent plus et mieux que nous, mais comme nous ; ce sont des hommes encore. Leurs « intuitions » sont du type des nôtres. Il sera éternellement séduisant et vain de faire de l'intuition un mode de pensée pour surhommes, et de loger dans ce mot prestigieux toute connaissance mal debrouillée (p. 338).

b. Le génie, pour prendre son plein relief, doit s'opposer à l'intelligence, comme la création a la critique. Il y a eu des génies chez lesquels la création et la critique sont allés de pair : tel Aristote. Il y en a eu d'autres chez lesquels ces deux fonctions ont évolué sans rapports, comme le font par ailleurs l'intelligence et la mémoire : tels sans doute V. Hugo et Tolstoï. C'est pourquoi l'on se sent légitimé à douter de la philosophie de ces visionnaires. Parmi les génies, enfin, les uns sont d'abord des imaginations créatrices, comme c'est surtout le cas des poètes ; et les autres d'abord des raisons créatrices, comme c'est surtout le cas des philosophes. Un Platon et un Goethe réunissent les deux dons.

c. Le génie, étant un don original de création, ne peut être qu'inné.

Ce qui lui vaut de présenter avec un relief singulier les marques de l'instinct ; l'on dirait volontiers des forces naturelles. De l'instinct il offre l'inconscience, la précocité, la perfection des savoir-faire, la nécessité, et, jusqu'à un certain point, l'infaillibilité. Il sera toujours vrai de le reconnaître à ces signes : que ses créations lui sont naturelles et comme inévitables, qu'il se manifeste de bonne heure, qu'il agit d'inspiration et avec sûreté, et que l'éducation et le travail ne font que lui faciliter l'exploitation de ses richesses naturelles, qu'elles ne créent point et qu'elles ne remplacent point.

CHAPITRE XVII

QU'EST-CE QUE PENSER?

Problèmes et méthodes. — Avec la pensée, nous abordons les problèmes les plus importants et les plus difficiles de la psychologie. Nous pensons, en effet, plus que nous ne sentons et n'imaginons ; et alors même que nous sentons et imaginons, nous le faisons autrement que les animaux, nous mêlons constamment des processus de pensée aux processus sensoriels et imaginatifs. Bien évidemment donc, dans un traité complet et achevé de nos fonctions de connaissance, le plus grand nombre des chapitres seraient consacrés à la connaissance proprement intellectuelle. Il s'en faut que ces chapitres soient tous écrits. Cela tient d'abord, et pour beaucoup, au caractère des recherches des psychologues, qui, en ces deux derniers siècles, se sont surtout inspirés de l'empirisme. Or l'empirisme ne pouvait guère que les égarer ici, avec ses thèses *a priori* sur la réduction de la pensée aux sensations et aux images : il menait plus à la nier qu'à l'expliquer, et même qu'à l'étudier. Cela tient en outre à la difficulté des problèmes ; car les fonctions de la pensée sont nombreuses, délicates et enchevêtrées. L'introspection peine à les dégager ; elle paraît réduite à l'observation d'états transitifs d'une ténuité, d'une vivacité et d'une complexité désespérantes. Il faut les rechercher dans la subconscience, sinon même à la marge de l'inconscient.

Cependant malgré ses difficultés, l'analyse de la pensée reste possible. La psychologie la plus moderne la poursuit, en réaction contre l'empirisme, à l'aide de diverses méthodes, qui donnent des résultats concordants. D'abord avec la *méthode objective*, qui étudie la pensée dans sa principale manifestation extérieure, dans le langage. « Les langues, disait déjà Leibnitz, sont le miroir de l'esprit humain ; une analyse exacte de la signification des mots ferait mieux connaître que toute autre chose les opérations de l'entendement. » Le psychologue trouve ici la moitié de son travail fait par le grammairien, le philologue et le logicien ; il n'a qu'à réinterpréter leurs analyses et à les poursuivre. De plus, surtout en ces dernières années, on a appliqué à la pensée la *méthode biologique*, qui a permis de la déterminer par son rôle et par son utilité. Enfin la *méthode subjective* a été reprise et même enrichie de nouveaux procédés. A l'observation introspective, si naturellement adaptée à l'étude d'un phénomène aussi intérieur que la pensée, Binet et l'école de Wurtzburg ont su ajouter une véritable expérimentation introspective (p. 43).

C'est à l'aide de ces diverses méthodes que nous pouvons entreprendre

l'étude des fonctions intellectuelles, et que nous allons d'abord répondre, par approximations successives, à la question : Qu'est-ce que penser ?

Article I. — *Nature biologique de la pensée.*

I. La pensée est une nécessité vitale. — Il en est d'elle comme de la conscience en général (p. 25) : sa dernière raison d'être réside dans le rôle qu'elle joue dans la vie de l'être pensant. C'est d'elle surtout que la science force à nier les thèses matérialistes faisant de la conscience un phénomène de luxe (p. 118). Elle est au contraire d'une nécessité absolue : nous pensons parce qu'il faut que nous le fassions, et que rien ne saurait nous en dispenser. Que l'animal se suffise avec des sensations, des réflexes et des instincts, cela s'explique biologiquement par la pauvreté de ses besoins, par l'excellence de ses adaptations innées, et par l'automatisme de son action, qui ne fait que répéter quelques gestes, toujours à peu près les mêmes. Au contraire l'homme a une infinité de besoins, et qui ne peuvent se satisfaire automatiquement. Il lui faut faire face sans cesse à des conditions nouvelles, auxquelles il n'est pas préadapté, mais doit s'adapter lui-même. Son action exige impérieusement une direction, qui ne peut plus être celle d'un instinct, le même en toutes circonstances. Il lui faut prendre en mains le gouvernail de sa vie, ce qui exige *une fonction autonome de variations intelligentes.* Cette fonction, c'est son intelligence individuelle, telle qu'elle se réalise dans les processus de pensée.

II. Penser, c'est résoudre des problèmes (Miller). — Telle est la définition biologique de la pensée. Il est bien certain que la pensée accompagne toute action proprement humaine, celle où il y a à inventer un dispositif nouveau, celle donc où il y a des problèmes à résoudre. Il n'y a pas de problèmes pour l'animal ; ou plutôt il trouve dans son instinct des solutions *a priori* pour ses problèmes ; c'est pourquoi il est dispensé de penser. Mais tout devient problème pour l'homme dès qu'il ne peut plus recourir aux savoir-faire innés des instincts, si faibles chez lui, ou aux savoir-faire de ses habitudes, qu'il s'est d'ailleurs créés par son intelligence. A chaque instant il se sent abandonné à son initiative, et doit pourvoir par ses propres moyens à des situations nouvelles, devant esquelles il passe par les phases successives de l'hésitation, de la conception d'une fin, de la recherche de moyens appropriés à cette fin. L'animal ne sait ni

hésiter, ni concevoir, ni rechercher. S'il a froid, son instinct le pousse vers un abri, après quoi il ne lui reste qu'à geler : l'homme fait du feu, parce qu'il s'est posé et a résolu le problème de se réchauffer. Tout lui est problème dans la vie : sa nourriture, son vêtement, son logement, sa santé, son plaisir, etc. Après les problèmes pratiques de sa vie matérielle, il aura les problèmes de ses vies morale, esthétique, intellectuelle, etc. Il ne cessera jamais de se poser des points d'interrogation, et devra toujours penser pour y répondre. Il n'inventera la technique du langage que pour résoudre le problème de la communication des états de conscience. Il n'inventera la technique des concepts que pour résoudre le problème de la facilitation de la pensée. Il n'inventera enfin les techniques de la logique que pour résoudre le problème de la vérification de ses pensées. Toutes ces techniques, d'ailleurs, ne lui serviront qu'autant qu'il les utilisera pour la solution de problèmes bien conçus, c'est-à-dire pour satisfaire à une curiosité préalablement éveillée.

Ainsi donc qu'il s'agisse d'allumer du feu, ou de résoudre une équation, qu'il s'agisse de la pensée concrète d'un Robinson ou de la pensée abstraite d'un Newton, la pensée reste essentiellement la même en toutes ses manifestations : elle est l'activité intellectuelle qui se pose des problèmes et les résout, et qui va toujours d'un point d'interrogation au point final d'une réponse.

Rien de plus juste ni de plus utile que ces considérations. Nous aurons à les faire intervenir, en particulier, dans l'analyse de l'idée, du jugement et du raisonnement, qui resteraient inintelligibles sans l'appel à leur fonction biologique, aux besoins qu'ils doivent satisfaire. Nous savons donc *pourquoi* nous pensons. — Reste à déterminer *comment* nous le faisons. C'est à la psychologie qu'il revient de nous instruire sur ce point, et de nous donner de la pensée des définitions qui complètent celle de la biologie. Consultons d'abord la psychologie objective.

Article II. — *La pensée et le langage.*

I. Penser, c'est parler. — Il est bien certain que la manifestation la plus frappante de la pensée est la parole. De cartes a eu raison de prendre celle-ci pour critérium de l'intelligence humaine, et de refuser cette intelligence aux animaux du fait qu'ils ne parlent point. Pour nous tous, l'apprentissage de la pensée a coïncidé avec l'apprentissage de la parole. Et du jour où nous avons eu cet instrument, il ne cesse d'être le véhicule

ordinaire de nos pensées les mieux articulées. Car non seulement nous parlons aux autres notre pensée, mais nous nous la parlons à nous-même. La meilleure preuve que nous ne cessons guère de penser c'est que nous ne cessons guère de parler, même dans nos rêves. Les sauvages définissent d'instinct penser par « parler en dedans », « dans sa poitrine », etc.

La parole intérieure. — La psychologie contemporaine a longuement analysé ce phénomène de la *parole intérieure* (Egger). Il est constant, mais présente des variétés, selon la nature des images verbales, qui varie d'invididus à individus, avec les types d'imagination (p. 221). Parfois la parole intérieure est faite d'images verbales auditives, de mots entendus, ce qui arrive surtout dans les rêves, mais aussi dans la vie éveillée. Même alors, il est bien rare que nous entendions notre propre voix, qui nous est assez mal connue. Normalement, la parole intérieure est faite d'images motrices d'articulation ; parler revenant à prononcer, ou plutot à esquisser une prononciation. L'introspection révèle que la pensée la plus intérieure s'accompagne facilement de légères sensations tactiles au pharynx. On prononce ainsi quand on lit : les gens du peuple remuent même assez souvent les lèvres ; on prononce également quand on écoute, ce qui fait rectifier d'instinct les mots mal prononcés, achever les phrases laissées en suspens, aider aux bègues et à ceux qui hésitent.

Quoi qu'il en soit, on ne saurait trop remarquer combien incessante est la parole intérieure, qui accompagne non seulement nos réflexions, mais même encore nos perceptions et notre action. Seules, des sensations ou des préoccupations assez vives pour suffire à absorber notre conscience, arrivent à l'interrompre assez longtemps. C'est ainsi qu'elle se tait au concert, ou en présence d'un spectacle particulièrement captivant, ou encore dans les moments de désarroi et de surprise, etc. Mais alors la pensée paraît se taire avec elle. Ce qui tend à justifier encore la définition empirique que « penser c'est parler ».

II. Distinction de la pensée et de la parole. — Mais si la pensée s'accompagne de la parole, il s'en faut bien qu'elle se confonde avec elle. La parole n'est pour elle qu'une enveloppe extérieure : qui ne ferait que parler ne penserait point. C'est le cas des perroquets et des phonographes. L'on appelle précisément *psittacisme*, le phénomène qui consiste à prononcer des mots sans y attacher de sens, comme fait le perroquet (en grec,

psittacos). Par rapport à la parole, la pensée apparaît donc comme le *sens* qu'on lui donne, comme l'ensemble des significations des mots ; non pas des significations objectives qu'ils peuvent avoir, et que déterminent les dictionnaires, mais des significations subjectives que leur assigne celui qui parle au moment où il parle. Il y extériorise à mesure ses opérations intellectuelles et leurs résultats. Le mouvement du discours extérieur n'est que le mouvement d'un discours intérieur. Chez celui qui parle comme chez celui qui lit, le langage ne vaut que par son sens, et dans la mesure où ce sens est compris. Bref, *la parole n'est que la pensée extériorisée ;* elle lui prête un corps, mais toute la vie de ce corps lui vient de son âme. Encore faut-il bien noter que l'union de ce corps et de cette âme n'est qu'une union accidentelle : si notre pensée s'exprime habituellement dans notre langue maternelle, elle peut s'exprimer également dans n'importe quelle autre langue. L'indifférence de la pensée à la parole obligera toujours à lui reconnaître une existence séparée. — Cette conclusion sera encore fortifiée si l'on peut établir que l'on peut penser sans mots.

III. **Peut-on penser sans parler?** — L'usage universel de la parole extérieure ou intérieure incite à en douter. Déjà pour le sens commun il est surprenant que les mêmes pensées se puissent exprimer dans des langues diverses ; les enfants conçoivent mal que l'on puisse détacher les idées des mots, et que des étrangers pensent les mêmes choses qu'eux avec des mots différents. La supposition qu'on pourrait penser sans mots est encore plus difficile à accepter. D'où le succès des écoles nominaliste (p. 368) et traditionaliste (p. 449) : elles ne font que formuler ici les préjugés du sens commun, en les appuyant de leurs théories. Selon ces deux écoles, l'homme ne pense qu'en parlant, et ne penserait pas s'il ne parlait pas. Il lui faut, selon de Bonald, « penser sa parole avant de parler sa pensée ». On en vint ainsi logiquement à dénier toute intelligence aux sourds-muets de naissance, à croire que l'abbé de l'Epée les avait initiés au monde de la pensée en leur inventant un alphabet, et enfin à réaliser l'expérience monstrueuse d'élever un enfant (le célèbre Gaspard Hauser) dans l'ignorance absolue de tout langage humain, pour voir où le menerait le développement de ses seules facultés.

1. Cette expérience était plus qu'inutile ; l'expérience naturelle que constitue la surdimutité aurait dû suffire à ruiner ici les thèses nominaliste et traditionaliste. Car il est évident que les sourds-muets pensent et pratiquent toutes nos opérations intellectuelles, quoique moins bien que nous, réduits qu'ils sont à leurs seuls moyens, et privés du secours incomparable du langage. Mais enfin ils conçoivent, ils jugent, et raisonnent leurs expériences sensorielles et leurs actions. Ils ont toutes nos pensées concrètes, et même des pensées abstraites de notre façon ; ils comprennent les gens de leur entourage et se font comprendre d'eux.

2. Nous avons également de la pensée inexprimée, analogue à celle

des sourds-muets, ne fût-ce que celle que nous incorporons, nous aussi, à nos perceptions et à nos actions. On en trouve un exemple typique dans le cas des joueurs de cartes, d'échecs ou de dames, chez lesquels on peut remarquer une pensée extrêmement vive et active, et qui ne se parle pas, même intérieurement, comme si le langage était trop lourd et trop lent pour suffire à sa rapidité. Le joueur ne détache point les yeux de ses cartes ou de l'échiquier, esquissant mille combinaisons, éliminant les unes, retenant et réalisant les autres. Ce n'est que la partie finie qu'il pourra expliquer sa manière d'agir, et la formuler dans des mots. Tant que dure la partie il lui faut, non seulement le silence extérieur des voisins, mais même le silence intérieur de sa propre parole intime.

3. De même en est-il encore des heures de création intellectuelle, celles où l'on réfléchit et rumine avant de parler ou d'écrire, où les idées se pressent et s'accumulent en foule, dans une surexcitation qui peut même être fort pénible. L'on a le sentiment d'avoir beaucoup de choses à dire ou à écrire, mais qui ne se prononcent pas encore en nous, jusqu'à ce qu'enfin ce bouillonnement donne lieu à un phénomène analogue à celui de la cristallisation par sursaturation : alors que les idées se précipitent dans les mots, et prennent la file pour s'exprimer les unes après les autres.

4. Enfin, il faut bien que la pensée, même parlée, garde encore quelque antériorité sur la parole. Car l'on ne parlerait jamais si l'on n'avait préalablement des pensées à exprimer. Nous avons ainsi facilement la conscience d'une *intention de dire quelque chose* avant de le dire, intention qui n'est que la pression d'idées prêtes à s'exprimer, et qui ne le font pas encore. Les enfants n'apprennent à parler qu'au fur et à mesure qu'ils ont des idées à loger dans les mots : et ils apprennent mal les mots pour lesquels ils n'ont pas encore d'idées. Enfin, c'est uniquement faute d'idées que les animaux ne parlent pas.

Ainsi donc, par où qu'on l'envisage, la pensée apparaît distincte de la parole, qui ne saurait suffire à la définir. C'est en elle-même qu'il la faut maintenant considérer.

Article III. — *Nature psychologique de la pensée.*

La nature psychologique de la pensée ne se peut déterminer que par les opérations intellectuelles qu'elle met en jeu. Quelles sont ces opérations ? Nous avons ici deux réponses différentes, mais complémentaires, celle des logiciens, et celle des psychologues. D'où deux nouvelles définitions de la pensée.

I. Penser, c'est concevoir des idées, juger et raisonner. — Cette définition logique, classique depuis Aristote, a été longtemps acceptée telle quelle. Elle a servi de plateforme aux discussions philosophiques sur la nature de la pensée. Ceux qui niaient son originalité, les empiristes, n'ont eu d'autre objectif que de nier l'originalité de l'idée, du jugement et du raisonnement, et de les réduire à des sensations et à des images. Ceux

qui croyaient à cette originalité, les rationalistes, se sont efforcés de la faire résider dans l'une ou l'autre de ses opérations logiques, de préférence aux autres. C'est ainsi que pour Platon, la pensée est avant tout dans l'intuition des idées ; son influence a été assez grande pour que cette solution fût prédominante pendant deux mille ans. Reprenant une vue de Descartes, Kant veut que la pensée consiste premièrement à juger, et se définisse par le système des catégories qui sont à la base des jugements. Enfin des philosophes contemporains, avec Wundt font du raisonnement l'opération intellectuelle fondamentale.

Sans vouloir trancher ce débat, contentons-nous de remarquer que l'idée, le jugement et le raisonnement sont très certainement des formes authentiques de la pensée. Ce sont même les plus obvies, et, si l'on veut, les meilleures, parce que c'en sont les mieux différenciées, celles que manifeste le plus immédiatement le langage, qui n'exprime que des idées, des jugements et des raisonnements. Mais cela même doit nous faire douter qu'elles soient primitives. Nous verrons qu'en effet les opérations logiques utilisent des opérations psychologiques plus simples qu'elles, et qui servent à les définir. La pensée logique présuppose une pensée prélogique, qu'elle n'explique pas, et qui l'explique au contraire, car elle rend compte aussi bien de la pensée abstraite que de la pensée concrète, et en général de toute action intelligente. Il nous faut donc enfin aller par delà les techniques de la logique, comme par delà celles du langage et de l'action, et voir dans les unes et les autres des produits de la technique naturelle et primitive de la pensée, qui ne peut être que celle de nos opérations intellectuelles les plus générales.

De là une nouvelle et dernière définition.

II. Penser, c'est pratiquer des opérations intellectuelles — Ce qu'il nous faudrait donc ici, c'est une nomenclature de ces opérations spécifiquement intellectuelles. Cette nomenclature n'existe pas. A son défaut, mentionnons les principales, que nous avons déjà rencontrées, particulièrement à propos de l'imagination, et que nous rencontrerons encore, tant en psychologie qu'en logique et en critique. Chacune d'elles mériterait un chapitre spécial. Contentons-nous de les grouper en un tableau qui offre la synthèse des procédés essentiels à toute pensée.

1. *L'analyse*, et ses différents homonymes et succédanés, la dissociation, la différenciation, l'abstraction, la division,

la décomposition, la distinction, le discernement, etc. Ce sont là tout autant de noms d'un même travail, que la pensée opère sur toutes ses données, quelles qu'elles soient. Elle le pratique sur ses données sensorielles, aidée en cela par la sensibilité différentielle. Elle le pratique plus encore sur nos données intellectuelles ; car nous ne cessons de décomposer nos idées, nos jugements et nos raisonnements pour les soumettre à la refonte. Il n'est pas une connaissance que nous acceptions jamais telle quelle, *ne varietur*. Nos sciences les plus définitives sont sujettes à des remaniements dont le préambule sera toujours une analyse dégageant des aspects nouveaux et inaperçus jusque-là. Si bien que l'on a pu mesurer l'intelligence au don de « percevoir des différences ». Ce n'est évidemment pas toute l'intelligence ; mais c'en est une condition essentielle.

2. *La synthèse* ou *combinaison*. C'est la contre-partie de l'analyse, dont elle recompose les éléments dans des touts de sa façon. C'est essentiellement une construction organique, et non pas une fusion d'éléments, analogue à celle de la synthèse chimique. Nous avons déjà eu à mettre en garde sur ce point contre les métaphores de la chimie mentale (p. 50). La combinaison conserve ici tout ce qu'elle combine, et ne fait que le réorganiser. Nous avons vu comment toute perception sensorielle construit ses objets (p. 283). Il en est de même de toute perception intellectuelle ; nous ne connaissons bien, dans un ordre comme dans l'autre, que des objets bien définis, bien combinés, bien construits. Nos idées et nos concepts sont de ces objets ; de même nos jugements, qui ne sont que des combinaisons d'idées, et nos raisonnements qui ne sont que des combinaisons de jugements, nos sciences enfin, qui ne sont que des combinaisons de tous ces éléments.

3. *La comparaison*, qu'il ne faut pas confondre avec la synthèse. Synthétiser, c'est rapprocher des éléments différents pour en constituer un objet nouveau. Comparer, c'est rapprocher des éléments différents pour les laisser différents et ne considérer que *leurs rapports*. Car c'est le rapport que cherche avant tout la pensée, et qui lui constitue comme sa nourriture naturelle. Penser c'est « rapporter », c'est-à-dire percevoir ou établir des rapports ; rien ne nous est intelligible que par là. Dès l'éveil de son intelligence, l'enfant prend spontanément la mesure des choses, en les considérant « sous un même rapport », rapports du semblable ou du différent, du plus grand ou du plus petit, du voisinage ou de l'éloignement, du contenant

ou du contenu, du plus fort ou du moins fort, du plus résistant ou du moins résistant, du plus noir ou du moins noir, etc., etc. C'est la comparaison qui dégage ces rapports, auxquels elle ne cesse de donner la chasse. Elle les débusque en confrontant les objets de nos perceptions et de nos idées, en les tournant et retournant de tant de façons qu'ils finissent par s'éclairer les uns les autres, et se laisser penser les uns en fonction des autres.

4. *La liaison*, qu'il importe à son tour de discerner de l'association. Nous avons vu que par l'association nos représentations se suggèrent et s'évoquent les unes les autres en suites naturelles, dont rendent compte leurs affinités. Elles peuvent même le faire en raison d'affinités intellectuelles où nous avons reconnu l'action de rapports sentis, mais non encore pensés. Mais dès que nous pensons, la suite naturelle de nos états de conscience est remplacée par une autre, par une suite rationnelle et déjà virtuellement logique ; nous les enchaînons et leur imposons une « concaténation » de notre façon. C'est cela même qui constitue leur liaison intellectuelle. A mesure que nous percevons des phénomènes, nous les lions les uns aux autres par les rapports d'identité, de causalité, de finalité, etc., bref pas tous les rapports essentiels que nous aurons à déterminer comme des méthodes spontanées de la pensée. Leur système organique est celui des catégories et des principes, tel qu'il constitue la « raison ».

5. *L'organisation*. La nature est organisatrice en ce que nous la voyons partout agencer des moyens pour des fins. Ainsi de l'esprit, qui est nature, lui aussi, et qui pratique la finalité, bien avant de la penser. Il organise ses actions, qu'on ne dit intelligentes qu'en raison de l'ordre qu'il y établit. Il organise également ses connaissances : d'où les classifications, les coordinations, les subordinations, les systématisations, les théories, etc., et toutes les manifestations diverses du besoin d'organiser, c'est-à-dire de faire partout prévaloir le principal sur l'accessoire, la fin sur le moyen. L'ordre est le premier besoin de l'esprit, et le premier effet de son activité. Jamais il ne connaît exclusivement pour connaître ; il ne connaît que pour disposer ; et les dispositifs de nos idées sont analogues aux dispositifs de nos actions. Ainsi allons-nous du chaos des connaissances sensorielles aux premières organisations de l'empirisme, et finalement aux organisations plus parfaites des sciences et de la philosophie.

6. *Le contrôle.* A mesure que nous pensons, il se produit en nous un singulier dédoublement : à côté du penseur qui pratique les opérations intellectuelles que nous venons de mentionner, il y a le penseur qui en critique la conduite et qui mesure la valeur de leurs résultats. Nous ne pouvons agir sans surveiller nos actes, ni parler sans avoir un sentiment plus ou moins net de la justesse et de l'à-propos de nos paroles, ni penser enfin sans un sentiment analogue de la qualité de nos pensées. C'est ce contrôle incessant qui nous fait les maîtres de notre vie la plus personnelle et la plus haute. Il nous permet de diriger à la fois notre action et notre pensée, d'en corriger les écarts, d'en redresser les erreurs. Il nous confère ce qui manque le plus aux animaux, l'autonomie et la responsabilité.

Nous avons maintenant des critériums sûrs pour reconnaître la pensée. Plutôt que de nous demander si un sourd-muet de naissance a des idées, des jugements et des raisonnements, nous ferons mieux de nous demander s'il pratique des analyses, des combinaisons, des comparaisons, des liaisons, des organisations et des contrôles. Et cela se marquera tout de suite dans son action. Un sourd-muet n'agira jamais comme un animal ; on verra tout de suite qu'il a pensé ses actions, et qu'il impose au cours des phénomènes une direction qui n'est ni celle de la nature, ni celle de l'imagination, mais celle d'un esprit qui réalise ce qu'il a d'abord pensé.

Article IV. — *Originalité de la pensée.*

I. **Elle est une activité originale**, à dynamisme spécial, et à lois spéciales.

1. Son *dynamisme* est déjà évident à la simple introspection. Rien ne nous est plus familier que le sentiment de la suite de nos idées, qui se succèdent en chaînes originales, si faciles à distinguer des suites de nos images et de nos émotions, avec lesquelles elles ne se mêlent pas. Qui pense est certain de le faire en raison d'une activité sans analogue dans la conscience. Il se sent agir, au sens plein du mot, avec la même énergie et la même direction des actes que révèle l'action extérieure. C'est pourquoi l'on a raison de donner aux fonctions intellectuelles le nom d'opérations, qui ne convient aucunement aux fonction psychiques inférieures.

L'activité de la pensée a été particulièrement mise en relief par les

expériences récentes de l'école de Würtzburg, dont les conclusions sont fatales aux thèses de l'empirisme. Ces expériences ont établi scientifiquement que toute pensée s'accompagne de sentiments de *tendance* vers un but, de sentiments d'*intention*, de sentiments de *choix actifs* des idées ou des représentations conformes à cette intention, et d'*éliminations actives* de celles qui y sont contraires, etc. Et cela suffit, en effet, pour montrer que la pensée est une activité, et une activité finaliste. Mais cela ne suffit point pour déterminer la nature spécifique de cette activité. Car les critériums de tendance, d'intention, de sélection et d'élimination, se retrouveraient tout aussi bien dans la conscience de l'attention, de la volonté, ou même des instincts et du désir, que dans la conscience de la pensée.

2. La pensée a ses *lois* propres. Son déterminisme n'a rien de commun, ni avec le déterminisme physique des phénomènes, ni avec le déterminisme psychologique des images ou des émotions. Déterminisme original entre tous, et qu'on ne peut qu'appeler *logique*. Car c'est lui qui, explicité et formulé, nous donnera les lois de la logique. Dans les expériences sensorielles, nous obéissons à la nature, qui nous impose leurs excitations : dans les expériences imaginatives, nous obéissons à la nature encore, qui force les images à se suivre, à s'évoquer et se lier selon les lois de l'habitude ou de l'intérêt : dans l'expérience intellectuelle, nos pensées n'obéissent plus qu'à leurs propres exigences, qu'aux lois de la raison. Nous ne pensons pas selon les attractions des états de conscience, mais selon la nécessité de fer du déterminisme logique. Déterminisme si impérieux qu'à le violer on aboutit immédiatement à penser mal, sinon à ne pas penser du tout, et que sa domination absolue garantit seule la valeur des pensées. « Mes idées me résistent », disait Malebranche. Sans doute, à chaque instant nous voulons, consciemment ou non, les plier à nos désirs : et c'est là le danger perpétuel de l'intrusion de la sensibilité dans le travail de la pensée. Mais ce danger même ne fait que souligner l'originalité sans exemple des lois de l'activité intellectuelle : ses propres exigences ne peuvent être qu'en conflit avec toutes les autres.

II. **Elle est une activité volontaire.** — C'est par une habitude injustifiée que l'on cherche les manifestations les plus évidentes de la volonté dans l'action extérieure ou morale. On en trouve, et d'aussi nettes, dans l'action intellectuelle. En effet nos opérations intellectuelles ont ceci d'original que nous les pouvons diriger, entreprendre, quitter, reprendre, etc

à volonté. Il en est tout autrement des fonctions intellectuelles inférieures : on ne sent pas, on ne perçoit pas, on n'imagine pas, on n'associe pas comme on veut. Le cours de notre expérience sensorielle, tant interne qu'externe, s'impose à nous ; nous n'avons pas sur lui d'action directe. Au contraire, normalement au moins, l'on pense à peu près quand on veut, et autant qu'on veut. Ce qui ne veut pas dire que l'on pense comme l'on veut ; à chaque instant nous arrivons à des conclusions qui nous déplaisent et ne s'en imposent pas moins à nous. Mais enfin il dépend de nous de vouloir penser ou ne penser point, et de suspendre le cours de nos réflexions. Cette emprise immédiate de la volonté sur l'activité intellectuelle est son plus beau privilège, et la racine de sa liberté. Emprise décuplée encore dans le cas, qui est le cas ordinaire, de la pensée parlée. Car les mots sont avant tout des mécanismes moteurs : nous les manions comme nos membres. On pense quand on veut dès lors qu'on parle quand on veut.

III. **Elle est une activité créatrice.** — Il est bien plus juste, en effet, de parler d'intelligence créatrice que d'imagination créatrice. Déjà nous avons vu que la part d'invention qu'on relève en celle-ci ressortit principalement à la pensée, à son don de combinaisons nouvelles où les données de l'expérience prennent des formes inédites. De plus, c'est l'intelligence qui nous a créé le langage, fait par elle-même, et pour elle-même. Il en est d'elle comme des premiers forgerons, qui ont eu d'abord à se forger des outils. Le langage est le meilleur outil de la pensée. Outils encore, les idées abstraites qui sont premièrement un arsenal que la pensée s'est constitué à tous usages. C'est avec les idées abstraites qu'elle peut créer les mondes intelligibles de la science et de la philosophie. Outils enfin, tous nos jugements, tous nos raisonnements, toutes nos connaissances acquises, dûment étiquetés et rangés dans notre atelier intellectuel, où ils nous servent d'instruments à penser toutes les expériences possibles.

IV. **Elle est une activité instinctive.** — L'instinct se définit objectivement par le besoin d'agir et par le savoir-faire qui accompagnent une activité (p. 464). Or l'on retrouve ces deux critériums dans l'activité intellectuelle, aussi bien que dans les autres. Déjà nous avons dû assimiler le génie à un instinct, sans pour cela lui reconnaître d'autres méthodes intellectuelles que les nôtres. Il n'est que notre instinct de penser à son maximum de puissance et de perfection. Cet instinct donc existe chez nous tous ; c'est même le plus fort de nos instincts, et qui nous doit

tenir lieu de ceux qui nous manquent. Rien de plus facile que de le caractériser à ce point de vue.

1. C'est, en premier lieu, un *besoin inné*, qui se déclanche dès que lui est offerte sa matière ; les hommes pensent immédiatement leurs expériences sensorielles, comme les abeilles se mettent à butiner les fleurs dès qu'elles les aperçoivent. Et c'est en même temps un *savoir-faire inné* ; car tous nous savons plus ou moins bien penser. Une habileté originelle est à la base de tous les perfectionnements futurs que nous vaudra l'exercice et la culture de la pensée.

2. C'est, en second lieu, un besoin et un savoir-faire *spécifiques* et *universels*, qu'on retrouve chez tous les hommes, comme on retrouve dans tous les individus d'une espèce animale tous les instincts de cette espèce.

3. C'est, en troisième lieu, un savoir-faire *inconscient*. Nos opérations intellectuelles se déroulent et s'enchaînent en nous d'abord à notre insu, à peu près comme le font les actes instinctifs des animaux. Nous ne percevons guère que les résultats de nos pensées, à mesure qu'ils apparaissent ; l'activité intellectuelle elle-même ne nous échappe que trop, comme nous l'avons tant remarqué. Les *cogitata* s'accusent et la *cogigatio* se dérobe.

4. C'est, en quatrième lieu, un savoir-faire doté d'un certain coefficient d'*infaillibilité* originelle. Sans doute, on a raison de souligner la faillibilité certaine de notre intelligence, et de dire que sa puissance d'erreurs est infinie. Mais nous ne redressons nos opérations fautives que par un meilleur usage de ces mêmes opérations. On en appelle alors de l'intelligence qui se trompe à l'intelligence qui ne se trompe pas. Ce qui force toujours à revenir aux premiers principes. *Ce sont ces premiers principes qui constituent les méthodes infaillibles de l'instinct de penser*, premiers principes de la connaissance, et premiers principes de la morale. Il n'y a pas moyen d'en interjeter appel : ils jugent tout, et ne sont point jugés. L'opération critique du contrôle ne fait qu'assurer leur observation dans le détail de nos pensées, et pourvoir par là au danger d'erreur. C'est la présence perpétuelle de ce contrôle qui fait l'originalité du jeu de l'instinct de penser par rapport au jeu des instincts animaux. C'est lui qui fait, en la surveillant et la dirigeant, passer l'activité intellectuelle de l'état inférieur d'activité inconsciente à l'état supérieur d'activité consciente. Elle n'en demeure pas moins instinctive dans son fonds primitif, qui donnera toujours la mesure de sa spontanéité et de sa perfection originelles.

V. Erreur fondamentale de l'empirisme. — Dès que l'on envisage la pensée comme une activité intellectuelle, il devient impossible de lui contester sa pleine originalité par rapport aux fonctions psychiques inférieures. Elle a beau supposer et utiliser la sensation et l'association, elle leur reste irréductible. C'est sur ce terrain qu'il faudra toujours ramener le débat entre empiristes et rationalistes touchant sa nature.

Au contraire, les empiristes ont toujours voulu placer ce débat sur un autre terrain, où ils pouvaient à bon droit espérer un triomphe plus facile. Ils escamotent la *cogitatio*, pour n'exami-

ner que les *cogitata*. Leurs analyses tendent exclusivement à réduire l'idée, le jugement et le raisonnement à des *sensations* ou à des *associations*. Nous verrons qu'ils n'y réussissent point. Mais enfin, l'idée, le jugement et le raisonnement, tels qu'ils les envisagent, ne sont que des produits de la pensée, et des produits obtenus par l'élaboration de l'expérience sensorielle. Si abstrait que soit un concept, il est toujours abstrait de cette expérience, dont il garde quelque chose, précisément ce que la pensée en a abstrait. Ce qui laisse donc toujours lieu à des discussions. Il faut donc dire à l'empirisme que, même victorieux sur le terrain qu'il a choisi, il resterait en dehors de la question. Car il lui resterait à rendre raison des opérations intellectuelles, et de leurs lois.

1. *Il ne saurait rendre compte des opérations*, qu'il ne supprime pas en les taisant. Vouloir expliquer la pensée par les *sensata*, reviendra toujours à vouloir expliquer le travail du forgeron par le fer qu'il forge. C'est oublier qu'il forge ce fer, qu'il en fait ce qu'il veut, et d'abord des outils pour forger plus aisément dans la suite. Ainsi de l'esprit : il travaille sur des *sensata* ; mais il les élabore par de véritables opérations intellectuelles ; et il les élabore premièrement en idées, à l'aide desquelles il pensera plus aisément dans la suite. Ainsi, ce qui prime dans la forge, c'est le forgeron et son activité. Et ce qui prime dans la forge intellectuelle, c'est également l'esprit et son activité. Les empiristes auront beau me montrer dans les idées des nombres des sensations transformées, ils ne m'auront pas montré qu'un homme qui opère avec ces nombres ne fait que sentir. Penser $2 + 2 = 4$, n'est pas une affaire des sens. De simples opérations comme l'addition et la soustraction montreront toujours qu'un enfant qui les fait a franchi le Rubicon qui sépare la pensée de la sensation.

2. *L'empirisme est également impuissant à expliquer les lois des opérations intellectuelles.* On ne calcule pas comme l'on sent, ou comme l'on imagine. De même un enfant qui parle, en sachant ce qu'il dit, fait autre chose que débiter des sensations ou associer des images verbales. Son discours est une suite d'opérations, dont le mécanisme devrait apparaître contre nature à un empiriste, puisqu'il contredit tout mécanisme sensoriel et imaginatif. Le déterminisme logique ne peut être qu'une énigme indéchiffrable à ceux qui veulent le dériver du déterminisme physique.

Quand bien même donc nous n'aurions ni langage, ni pensée

abstraite, ni idées, ni jugements, ni raisonnements ; quand nous serions réduits à la pensée du sourd-muet le moins intelligent, toute absorbée dans des expériences sensorielles, cette pensée présenterait toujours les mêmes opérations fondamentales, la même activité sans précédent dans la nature, et ferait de nous des esprits. Tant que l'empirisme n'aura pas rendu compte des opérations intellectuelles et de leurs lois, il perdra son temps à réduire leurs produits.

Article V. — *Deux formes de la pensée.*

Comme conclusion aux analyses précédentes, il est utile de distinguer deux formes de pensée : la pensée implicite et la pensée explicite.

§ 1. — La pensée implicite

Sa nature. — *Par pensée implicite il faut entendre la pensée inexprimée, celle qui ne s'articule point dans la conscience, où ses opérations se multiplient et s'enchevêtrent sans qu'il soit possible de les discerner.* C'est donc la pensée primitive, synthétique et confuse par excellence.

1. Elle est le fait, d'abord, de *la vie intellectuelle engagée dans les perceptions et dans l'action extérieure.* A chaque instant nous percevons les choses et prenons leurs mesures pour l'action, nous nous faisons une conception rapide et déjà raisonnée de leurs formes, de leur nature, des ressources qu'elles nous offrent, des moyens de les utiliser, des dispositifs à inventer à cet effet. Toute notre action est constamment pénétrée d'opérations intellectuelles, souvent inassignables à l'analyse, mais d'une efficacité sûre, qui la différencient de l'action animale.

2. Il faut également appeler implicite *la pensée qui précède le langage*, où elle va sans doute s'articuler, mais où elle ne s'articule pas encore. C'est le cas de la pensée extraordinairement active de qui accompagne l'invention. C'est même son activité qui peut lui faire momentanément délaisser le langage comme un impedimentum : elle est trop fougueuse et agile pour s'alourdir de ce dur harnais ; elle est trop absorbée par son travail de création pour en formuler et critiquer déjà les résultats. C'est la pensée instinctive par excellence, et par là même la pensée inconsciente par excellence. Idées, jugements et raisonnements s'y mêlent jusqu'à la plus extrême confusion, dans la continuité d'une nébuleuse chaotique d'où sortiront bientôt des files ordonnées de pensées discontinues exprimées dans des mots. Alors l'on passera de la pensée implicite à la pensée explicite.

L'intuition intellectuelle. — Cette pensée primitive a un caractère de connaissance immédiate et sûre d'elle-même qui lui a valu le nom d'intuition. Elle apparaît dans le domaine intellectuel comme l'équivalent de la sensation dans le domaine sensoriel, fournissant comme elle une matière aux élaborations ultérieures. Seulement, tandis qu'on considère volontiers la perception comme un progrès sur la sensation qu'elle précise, on revendique souvent pour l'intuition intellectuelle une supériorité

sur la pensée explicite et conceptuelle. C'est là en particulier l'attitude de l'intuitionnisme contemporain, qui voit dans l'intuition intellectuelle, comme dans les autres intuitions, une révélatrice du réel, avec lequel elle donnerait une communication immédiate, tandis que la pensée discursive ne pourrait que le déformer. Mais une analyse attentive permet de se rendre compte qu'elle ne mérite pas cette prérogative.

1. Elle n'est nullement une intuition du réel ; seules les intuitions sensorielles méritent cette dénomination. Elle est une *intuition des résultats d'un travail intellectuel qui reste inaperçu*, parce qu'il est inconscient et confus. *Elle n'est que notre première pensée indébrouillée.* C'est pourquoi elle est le privilège des esprits exposés à s'y tenir, des enfants, des femmes, des poètes, des simples, etc., de tous ceux qui préfèrent sentir à penser critiquement.

2. Son vrai nom n'est donc pas intuition, mais *divination.* Nous passons notre vie à nous contenter de semblables divinations. Une personne entre dans un salon : sur tous ceux qui sont là elle fait une « impression » de franchise, d'intelligence, de bonne éducation, de fourberie, etc. Ce que tout le monde sent ainsi n'est que le résultat global d'un examen rapide, purement intellectuel, qui revient surtout à une lecture rapide des signes de franchise, d'intelligence, de bonne éducation, de fourberie, etc., que nous utilisons sans le savoir. Cependant presque tous diront que c'est chez eux le fait d'une intuition, faute de pouvoir s'analyser : « Je ne sais pas pourquoi, mais cette personne m'inspire confiance », etc. Qu'un témoin donne les raisons de son impression, et l'on dira : « Oui, c'est bien cela que je sentais ». Cet homme n'aura fait que tirer au clair tout le travail préparatoire à l'intuition, et y faire voir la conclusion de véritables raisonnements inconscients. C'est ainsi encore qu'on dit, en lisant un chef-d'œuvre de psychologie littéraire : « Comme c'est bien cela ! » parce qu'on y trouve bien débrouillées des intuitions qu'on n'avait jamais analysées. L'on s'aperçoit que l'on savait tout ce qu'il y a de plus neuf dans le livre ; mais on le savait mal, parce qu'on ne le savait qu'intuitivement. Ainsi l'intuition est un mode de pensée primitif qui attend son élaboration.

3. Par là même, *il faut lui dénier les prérogatives d'infaillibilité* qu'elle s'octroie si facilement. Elle le fait, parce qu'elle est précisément de la pensée instinctive. Mais c'est une raison de plus de s'en défier ; car la pensée instinctive n'est que la pensée sans contrôle. Que d'erreurs dans toutes nos divinations et dans tous nos pressentiments, et comme l'expérience nous donne vite le besoin de les soumettre à la critique ! Les intuitions infaillibles sont aussi rares que la parfaite raison.

§ 2. — La pensée explicite

Sa nature. — *C'est la pensée qui s'exprime dans le langage, soit extérieur, soit intérieur ; celle dont les opérations et les résultats arrivent à se décomposer en idées, en jugements et en raisonnements.* Elle est la seule à laquelle aient affaire les grammairiens et les logiciens, celle dont ils nous ont analysé l'outillage verbal et logique. C'est la pensée pleinement élaborée, et, à tout prendre, la pensée supérieure ; celle qui ajoute à la pensée instinctive et inconsciente les prérogatives de la pensée consciente et contrôlée. Son rôle naturel est d'expliciter et de formuler les résultats de la pensée implicite.

Elle ne cesse de s'y alimenter, comme à un fonds indéterminé qu'elle canalise sans arriver jamais à l'épuiser. Car elle ne peut l'exprimer qu'en l'appauvrissant. L'idée la plus nette ne cesse d'être environnée de nuances auxquelles il semble que sa netteté même soit fatale. Toujours un bourdonnement de pensées confuses accompagne le défilé de nos pensées claires. L'on aurait bien tort, en effet, de penser que la difficulté de s'exprimer soit un phénomène réservé à la parole extérieure : il accompagne tout autant, sinon plus, la parole intérieure, plus nonchalante cent fois que l'autre. Si le poète a pu dire avec raison :

Mes vrais vers ne seront pas lus,

il aurait pu ajouter, et avec plus de raison encore, qu'il ne se les récitera jamais à lui-même.

La pensée inexprimée sera donc toujours plus riche que la pensée exprimée. Mais elle sera toujours moins sûre, faute précisément d'être exprimée, articulée et contrôlée. L'expression est l'épreuve décisive de toute pensée, dont elle oblige à finir les ébauches, à examiner les résultats, à achever les conceptions. Ce qui donne raison au précepte de Boileau :

Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement,
Et les mots pour le dire arrivent aisément.

A condition, toutefois, que l'on possède les techniques supérieures du langage et de la raison. La plus grande infériorité du sourd-muet est d'ignorer ces techniques, et d'être condamné par la nature à demeurer au stade de la pensée implicite et de ses intuitions.

Le discours. — Ce qui caractérise peut-être le mieux la pensée explicite, c'est sa forme plastique, le discours. Nos pensées cessent avec lui de s'interpénétrer dans un brouhaha confus, et prennent la file dans des suites de mots, qui ne sont que des suites d'idées, de jugements et de raisonnements. C'est cela même qui constitue le *discours*, le *logos* des Grecs, le *verbum* des Latins : discours, logos, verbe, tant extérieurs qu'intérieurs.

1. *Le discours a pour premier avantage sa forme de succession.* Par là se trouvent débités un à un les éléments de notre expérience intellectuelle. Ainsi est-il satisfait à la loi fondamentale de l'attention, qui peut se concentrer à mesure sur tous ces objets. Il en est, en effet, de l'attention à la pensée comme de l'attention aux sensations : *pluribus intentus minor est ad singula sensus*. L'on ne pense bien qu'à une seule chose à la fois.

2. *Le discours a en outre l'avantage d'extériorisez en même temps que nos pensées, leur liaison interne*, qui est ici le principal. Si les mots sont des images verbales, il s'en faut qu'ils se suivent comme des images, c'est-à-dire conformément aux lois de l'association ; ils se suivent conformément aux lois de la pensée. Il y a de la logique à la base des lois grammaticales. Toutes les formes syntaxiques, les inflexions, les conjonctions, les prépositions, etc., sont des rapports extériorisés, qui ont leurs lois impératives, et ces lois sont des lois de la pensée.

3. *Enfin, par la même qu'il extériorise la pensée et ses liaisons, le discours en rend le contrôle plus facile.* Il lui fournit des objets solides, des manières d'états substantifs, qui restent faciles à apprécier, en dépit de la transitivité essentielle à la pensée. Aussi avons-nous reconnu la première

manifestation du contrôle dans l'appréciation incessante que nous faisons de notre parole. Il nous est aussi familier de contrôler en elle notre pensée qu'il nous est difficile de contrôler notre pensée sans elle. C'est ce qui obligera toujours l'intuition à passer par le laminoir du discours.

∴

Le discours se désarticule en idées, en jugements et en raisonnements. Nous allons maintenant examiner un à un ces éléments intégrants de la pensée explicite, qui, à les bien entendre, peuvent être désormais considérés comme ceux de la pensée tout court.

CHAPITRE XVIII

L'IDÉE

Les principaux problèmes qui se posent à propos de l'idée[1] sont ceux : 1. de sa nature psychologique ; 2. de son origine ou de sa formation ; 3. et de ses rapports avec l'image et avec le mot.

Article I. — *Nature psychologique de l'idée.*

I. La conception. — Empiriquement, conception et idée sont souvent prises comme synonymes ; l'on dit tout aussi bien « mes conceptions » que « mes idées ». Cependant l'on parle aussi, et plus justement, de « la conception des idées ». Scientifiquement, il faut donc opposer ces termes l'un à l'autre, comme la connaissance à son objet, et distinguer la *conceptio* du *conceptum. La conception est l'acte de concevoir ; et l'idée est l'objet que l'on conçoit.*

La conception est, dans la vie intellectuelle, l'équivalent de la perception dans la vie sensorielle. *Elle est une perception intellectuelle* : on conçoit l'idée d'homme de la même façon qu'on perçoit visuellement un homme. Sans doute, de part et d'autre les objets diffèrent ; l'un est de nature sensible, et l'autre de nature intelligible. Mais, de part et d'autre, la perception est de même mécanisme psychologique ; elle revient à la prise de connaissance active d'un objet bien délimité, bien circonscrit, ou du moins tendant à l'être. Car il y a des conceptions vagues,

1. Nous donnons immédiatement au mot idée le sens qu'il a eu dans l'antiquité et au moyen âge. L'école cartésienne lui avait enlevé ce sens précis et restreint ; elle appelait idées, non seulement les conceptions, mais encore les images, les perceptions, les sensations, les sentiments, etc., bref, toutes les « modifications de l'âme ». L'école empiriste du XVIIIe siècle l'a suivi dans cet abus du dictionnaire psychologique. C'est ainsi qu'elle a popularisé l'expression d'« association des idées », qu'elle entendait comme une simple association d'images.

comme il y a des perceptions vagues. Mais ce ne sont ni les meilleures, ni les plus authentiques.

Le courant de la pensée est avant tout un courant de conceptions, ou de perceptions intellectuelles. On ne peut qu'être surpris du nombre et de la rapidité des actes de conception qui s'accumulent dans une conscience qui pense. Elle vole d'idées en idées avec une maëstria et une aisance inconcevables. Elle ne semble que les effleurer ; et cependant elle les perçoit assez pour suivre son propre mouvement et satisfaire à ses besoins. On serait tout aussi surpris si l'on voulait prendre la peine de voir combien de perceptions accumule la simple exploration de notre champ visuel, où nous reconnaissons et situons d'emblée tous les objets. Et on ne le serait pas moins encore en prêtant attention au nombre incalculable d'actes musculaires bien liés qu'accomplit la main du pianiste. C'est l'habitude qui rend raison de toutes ces virtuosités. C'est l'habitude de concevoir et de penser qui explique la prestesse de la pensée. Nous avons déjà remarqué que la simple lecture d'une page comporte une suite extrêmement rapide de perceptions de mots, dont nous saisissons à peine quelques lettres, et que nous synthétisons immédiatement en phrases. C'est en même temps une suite non moins rapide de conceptions des idées signifiées par ces mots, dont nous percevons juste le sens qu'il nous faut et que nous lions d'emblée en jugements et en raisonnements. Dans la pensée implicite, celle qui ne se parle point, les actes de conception sont plus pressés encore, au point de ne pouvoir se dégager ni s'analyser. Ils n'en sont pas moins réels et efficaces.

II. **L'idée.** — C'est donc l'objet de la conception. *C'est un objet mental*, comme elle est une opération mentale. Objet mental qu'il ne faut jamais confondre avec un objet réel et extérieur. L'homme *que* je pense n'est aucun des hommes *auxquels* je pense. Ceux-ci existent quelque part dans le monde ; celui-là n'existe que dans mon esprit. Cela est évident à la réflexion. Cela va cependant contre un préjugé presque indéracinable, celui qui nous porte à croire que nous pensons immédiatement *les* choses, alors que nous ne faisons jamais que penser *aux* choses, par l'intermédiaire de leurs idées. Celles-ci n'en sont que les doubles intellectuels, les objets mentaux correspondant à ces objets réels, et les représentant dans l'esprit d'où ils sont nécessairement absents.

Qu'est-ce donc que cet objet mental qu'est l'idée ? Son analyse est des plus difficiles, et constitue tout notre problème. C'est qu'il n'est plus un complexus de qualités sensorielles, comme l'objet de la perception sensible ; et nous verrons qu'on se trompe chaque fois qu'on le veut réduire à des sensations et à des images. Il est un état de conscience intellectuel, c'est-à-dire impalpable, et presque insaisissable de sa nature. Ce qui

explique que tant de psychologues, et les empiristes en particulier, l'aient méconnu ou nié. Pour le dégager, il nous convient de l'envisager sous sa forme la plus accessible et la mieux élaborée, c'est-à-dire d'analyser d'abord l'*idée explicite*, celle qui est exprimée dans des mots. Définissons donc provisoirement l'idée : *le sens et la signification des mots*, ce que l'esprit conçoit lorsqu'il les comprend. Voyons comment nous sommes amenés à donner des sens aux mots, et pourquoi nous le faisons. Cela nous permettra de déterminer l'idée : 1. par ce que l'on appelle *son contenu*, et 2. par le rôle qu'elle joue dans la pensée, par *sa fonction*.

§ 1. — Le contenu de l'idée

Nous nous faisons des idées de tout ce à quoi nous pouvons penser, des choses, des phénomènes, des individus, des espèces, des situations, des rapports, etc. Nous nous faisons même une idée de l'idée. A chaque fois, l'idée que l'on a d'un objet quelconque n'est que l'ensemble de ce que l'on sait sur cet objet[1]. *Toute idée est essentiellement un système de savoirs.* Mon idée d'homme comprend tout ce que je sais de l'homme. Mais l'on

1. Nous nous en tenons ici aux *idées d'objets définis*, aux *idées de choses*, celles qui sont les instruments et les outils de la pensée, et qui lui constituent l'arsenal de ses perceptions intellectuelles. Il y a d'autres idées encore, et qui relèvent de la même opération psychologique de conception, mais que nous devons négliger, pour simplifier notre étude.

1. Telles *les idées d'objets indéfinis*, conçues pour une situation de fait, la seule qu'elles aident à penser. Ainsi, un ouvrier arrive, examine les données de son travail, et dit : « J'ai mon idée ». Idée qu'il lui est plus facile souvent d'exécuter que de formuler, et qu'il ne formulera que par un exposé très long du plan de sa tâche, de l'ensemble de ses conditions, de l'ordre qu'il veut suivre dans son exécution, etc. C'est ainsi encore que Napoléon concevait l'idée d'une bataille, qu'un savant conçoit l'idée d'un problème, qu'un auteur conçoit l'idée de son livre, etc. Ce sont là toujours des idées de plans et d'ensembles, et qui ne servent qu'une fois. Nous ne voulons étudier ici que les idées qui servent toujours.

2. Telles encore *les idées purement verbales*, qui ne sont point celles d'objets donnés dans l'expérience, mais celles de rapports syntaxiques et grammaticaux, n'existant que dans le langage et pour le langage. Il y a ainsi des idées des particules *et*, *ou*, *car*, *donc*, *parce que*, *puisque*, etc., des idées de toutes les conjonctions, de toutes les prépositions, de tous les suffixes et de tous les préfixes, de toutes les désinences et de toutes les flexions, de toutes les différenciations verbales du singulier, du pluriel, des personnes, des temps, des modes, etc., etc. Ce sont là encore des idées psychologiques, et qui sont toujours le sens de mots à concevoir. Ce sont même des idées qui servent indéfiniment à la pensée, mais à la pensée qui s'exprime, non à la pensée qui pense les choses. Ce ne sont que des *idées de mots* : et nous n'étudions ici que les *idées de choses*. Celles-ci ne sont guère représentées dans le langage que par les radicaux des substantifs, des adjectifs, des verbes et des adverbes.

peut savoir bien des choses ; et nous ne savons pas tous les mêmes choses des mêmes objets. Ce qui fait que les idées sont fort différentes, selon les savoirs dont elles sont constituées.

I. **Idées empiriques et idées logiques ou concepts.** — Nous pouvons avoir successivement, voire même simultanément, diverses idées d'un même objet. Ainsi, pour l'enfant, l'homme doit être un bipède barbu, redoutable et bienfaisant, qui parle, rit, marche, etc. Pour l'adulte, c'est un partenaire dans le jeu de la vie, de telles qualités et défauts, de tel caractère, etc. Pour le naturaliste, c'est un vertébré de telle morphologie, de telle anatomie, de telle physiologie, et qui tient telle place dans la classification, etc. Pour le philosophe, c'est un animal raisonnable, composé de corps et d'âme, etc. Voilà quatre idées différentes, quatre systèmes de savoirs qui s'expriment par le même mot « homme ». Chez l'enfant et chez l'adulte, ces savoirs proviennent exclusivement de l'expérience et ne visent qu'à se faire utiliser dans l'expérience : c'est pourquoi ils constituent des *idées empiriques*. Par contre, le philosophe et le naturaliste conçoivent l'homme en fonction d'un système de connaissances logiquement élaborées. Leurs idées scientifique et philosophique ont ceci de spécial qu'elles sont formées avec un souci très net d'explication et de systématisation rationnelles. Ce sont des *idées logiques*. On leur réserve généralement le nom de *concepts*.

Les idées logiques, ou concepts, ne sont que des remaniements et des refontes d'idées empiriques qui, bonnes pour la pratique, apparaissent insuffisantes pour la pensée théorique. Car nous n'arrivons aux connaissances supérieures que par un travail incessant sur nos connaissances primitives. Nous avons vu déjà comment nos idées empiriques du mouvement, du temps et de l'espace s'élaborent en idées scientifiques. C'est ainsi que chaque science arrive progressivement à se constituer un jeu de concepts précis, adaptés à ses fins : les mathématiques, les concepts de quantité, de nombres, de figures, etc. ; la chimie, les concepts d'atomes, de molécules, de combinaisons, etc. On ne peut qu'être surpris à la fois du petit nombre de concepts dont se contente chaque science, et du nombre incalculable de faits et de données qu'ils suffisent à formuler et à expliquer. C'est qu'ils expriment les résultats des plus hautes et des dernières élaborations de l'expérience.

II. **Détermination du contenu des idées. Les essences.** — Le contenu

des idées empiriques est donc assez différent de celui des idées logiques ; il est beaucoup moins bien élaboré.

1. Ce qui caractérise, en effet, les *idées empiriques*, c'est leur richesse et leur confusion. Elles sont faites pêle-mêle de représentations, de souvenirs, d'appréciations, de réflexions, voire même d'impressions et d'émotions, de tout enfin ce que nous a laissé l'expérience de leurs objets réels. Même elles nous disent moins ce que ces objets sont en eux-mêmes que ce qu'ils sont pour nous ; elles expriment moins leur nature que leurs usages pratiques. Ainsi, pour le petit enfant, l'idée qu'il se fait de sa mère comprend tout ce qu'il sait d'elle, sa forme, sa voix, ses gestes, etc., et aussi tout ce qu'il a reçu d'elle, tous les sentiments qu'elle lui a fait éprouver, et enfin tout ce qu'il attend d'elle. Ainsi de toutes nos idées empiriques, extrêmement touffues. De là la difficulté qu'on éprouve à en donner des définitions exhaustives, et surtout à les donner courtes et claires. Qu'est-ce qu'un couteau, une machine à coudre, etc. ? Il faut des phrases pour le dire.

2. Ce qui caractérise, au contraire, les *idées logiques*, c'est leur pauvreté relative et leur netteté. Elles se bornent à ce qui est vraiment constitutif de l'objet à concevoir, abstraction faite de tout point de vue subjectif et pratique. Elles se trouvent ainsi désencombrées de toutes les nuances personnelles et imprécises qui flottent comme un halo autour des idées empiriques ; elles se réduisent à un savoir objectif et précis. Tout l'accessoire, tout l'accidentel est éliminé ; il ne reste que le principal et l'indispensable, que l'*essence*.

Encore faut-il bien s'entendre sur l' « essence des choses ». Psychologiquement, l'essence n'est autre que l'essentiel, c'est-à-dire l'important. Or l'importance des choses change selon les points de vue et les besoins de celui qui l'apprécie (W. James). Il y a ainsi diverses considérations d'essence qu'il ne faut pas confondre. L'essence pratique du papier est, pour qui veut écrire, d'être une surface blanche apte à recevoir les traits noirs de la plume ; pour qui veut faire du feu, d'être inflammable, etc. Son essence scientifique est d'être composée de tels éléments chimiques. Son essence philosophique est d'être une substance matérielle. Seuls le savant et le philosophe ne demandent à l'essence que de révéler la simple réalité objective des choses, ce qu'elles sont en elles-mêmes. C'est pour eux que les logiciens l'ont définie : « ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est », rien que ce qu'elle est, tout ce qu'elle est. *Id quo res est id quod est*.

3. L'on comprend maintenant que l'on pense mieux, et plus sûrement, avec des idées logiques qu'avec des idées empiriques, et pourquoi le premier besoin de la pensée claire est d'avoir des concepts à définitions précises. L'on comprend également que les dictionnaires scientifiques et philosophiques soient aussi réduits que les dictionnaires empiriques sont abondants. L'on peut s'expliquer enfin le caractère de pauvreté relative souvent reproché à la langue française, surtout à la langue classique du XVIIe siècle. Il n'y a point de paradoxe à soutenir que c'est sa pauvreté qui fait sa richesse ; elle est née du besoin supérieur de penser clairement et avec précision, de décanter les idées empiriques de leurs significations troubles, de les élaborer en concepts objectifs : un concept bien fait rend inutiles cent idées empiriques mal élaborées.

III. Vie, variations et évolution des idées. — Nous pouvons maintenant nous rendre compte du phénomène de l'évolution et des variations des idées, phénomène plus frappant encore pour les idées empiriques que pour les idées logiques.

1. Les *idées empiriques* d'un même homme, nées de son expérience, ne cessent de s'enrichir et de se transformer avec cette expérience. C'est un axiome de dire que « la vie change les idées ». Elle les changerait bien plus encore, si le langage n'était là, qui nous impose la nécessité de mettre les mêmes idées que tout le monde sous les mots de tout le monde, pour nous entendre avec tout le monde. Mais le besoin social de communiquer nos idées reste toujours plus ou moins contrebalancé par le besoin individuel de les modifier à notre guise. Ce qui nous vaut la tentation perpétuelle de substituer dans les mots nos significations personnelles aux significations communes. C'est pourquoi il est si souvent difficile de s'entendre dans les conversations, et plus encore dans les discussions, les interlocuteurs ayant tant de mal à loger les mêmes idées dans les mêmes mots. « Chacun a sa manière à lui de voir les choses. » « Chacun a ses idées », et qui restent toujours plus ou moins embrumées de nuances personnelles.

Que s'il en est ainsi d'homme en homme, à combien plus forte raison en est-il de même d'étranger à étranger, et plus encore de moderne à ancien. Les idées d'un peuple ne sont jamais celles d'un autre peuple; les pensées nationales sont aussi diverses que les pensées individuelles. C'est ce que l'on voit aux traductions. Jamais on ne peut traduire exactement le texte d'une langue dans une autre langue, précisément parce que les idées empiriques du texte primitif ne correspondent jamais exactement aux idées empiriques du texte nouveau. Il est impossible de superposer exactement notre mot « enfant » aux mots grec et latin *païs* et *puer*, qui avaient des nuances depuis longtemps perdues. De même ne peut-on traduire exactement avec les mots « ville » ou « cité », les vocables *polis* et *civitas*, etc. Dans sa langue, un peuple exprime avec ses idées ses points de vue, qui sont incommunicables. La pire erreur psychologique que l'on puisse faire est d'assimiler les idées des anciens aux idées des modernes, les idées d'un étranger à celles d'un concitoyen. Mais de toutes les traductions, la plus difficile sera toujours celle des poésies, parce que la poésie est faite de la pensée psychologiquement la plus personnelle, celle où les idées révèlent le plus d'émotions et de sensations, et où les mots suggèrent infiniment plus qu'ils ne signifient.

2. Par contre, les *idées logiques* paraissent autrement fermes et immuables. Elles veulent exprimer des essences, c'est-à-dire ce qui échappe aux variations du temps et de l'espace, et qui subsiste toujours et partout. C'est pourquoi les savants et les philosophes s'entendent pardessus les frontières, et pourquoi encore leurs livres sont les plus faciles à traduire exactement. Celui d'Euclide a servi de texte de géométrie à toutes les nations de l'Europe. Si les concepts scientifiques et philosophiques ont l'existence la plus longue, c'est parce qu'ils sont les mieux faits. Une fois définitivement adaptés à leurs fins, ils peuvent défier toute évolution ultérieure. Encore n'en est-il guère qui soient vraiment fixés pour l'éternité, comme en témoigne l'histoire des sciences et des philosophies. Même les concepts mathématiques, les plus parfaits de tous, sont soumis de temps à autre à quelque refonte. Les sciences et les dis-

ciplines intellectuelles se renouvellent autant, sinon plus, par un remaniement de leurs concepts que par l'apport de nouvelles données. Et les nouvelles données forcent d'abord à retoucher les concepts anciens, qui ne suffisent plus à leur formulation.

3. Ainsi donc on a eu raison de parler de « la vie des idées ». Elles ont vraiment leur naissance, leur développement et leur mort. Toute conscience individuelle est en même temps une nécropole d'idées mortes et une cité d'idées vivantes. Et de même toute conscience nationale. C'est par la vie des idées que l'on explique « la vie des mots », dont les variations de sens correspondent à des variations d'idées. Toute une science philologique, la *sémantique*, ou science de la signification des mots, s'est donné pour objectif d'étudier dans les langues les lois de ces variations. Ce sont des lois psychologiques, avant tout des lois de psychologie sociale.

§ 2. — Le rôle des idées

I. Leur fonction biologique. — Nous ne concevons pas des idées pour le plaisir de les concevoir, mais pour les services qu'elles doivent rendre à la pensée, et par là même à la vie. *Leur rôle principal est d'être utilisables dans des expériences nouvelles :* mon idée d'homme doit me servir à penser tous les hommes que je puis rencontrer. Car c'est un besoin pour nous de savoir, à chaque instant, d'une expérience donnée plus qu'elle ne nous dit : et ce besoin est satisfait par l'idée : tout ce que nous savons d'elle se trouve su de l'objet auquel nous l'appliquons. Dès que je vois un homme, je n'hésite pas à croire qu'il réalise toutes mes connaissances sur l'homme. Toutes nos idées donc, tant empiriques que logiques, sont ainsi constamment à notre disposition, et se prêtent à un usage indéfini. C'est surtout avec elles que nous réduisons l'inconnu au connu, et le nouveau à l'ancien. Ainsi, la *fonction biologique des idées revient à leur applicabilite*, ou pour nous servir d'un terme logique, à leur *généralité*.

Cette généralité appartient même aux idées individuelles, dont nous allons parler. Car elles aussi comportent un usage indéfini. Mon idée individuelle de Pierre, par exemple, me sert à reconnaître Pierre en toute circonstance, et à le penser quand je veux ; et à chaque fois elle me dit de lui ce que l'expérience m'en a appris. *La première généralité de l'idée est donc celle de son usage. C'est une généralité pragmatique.*

Il y a, en outre, une autre généralité, déterminée par les logiciens, et qui est prise cette fois, non plus de l'usage des idées, mais de leur objet. C'est la *généralité logique*, celle qui fait partager les idées en idées individuelles et en idées générales

II. Idées individuelles et idées générales. — Cette distinction capitale est celle des idées qui nous servent à penser les individus, et des idées qui nous servent à penser des classes ou des espèces. Ainsi, j'ai les idées individuelles de Pierre, de Jacques, de Jean, de mon chien, de mon chat, de ma maison, etc., et de tous les objets parmi lesquels je vis, à commencer par moi-même. Car mon idée individuelle privilégiée est celle de mon moi. J'ai, de plus, les idées générales de l'homme, du chien, du chat, de la maison, etc., qui me servent à penser tous les hommes, tous les chiens, tous les chats, toutes les maisons, etc. J'ai de même les idées générales de blancheur, de tonnerre, de cause, de proximité, etc., bref, de toutes sortes de qualités, de phénomènes et de rapports.

Les idées individuelles s'expriment au mieux par des noms propres ; les idées générales par des noms communs ou des adjectifs (blancheur, blanc). *Toutes les idées individuelles sont des idées empiriques. Le plus grand nombre des idées empiriques, et toutes les idées logiques, sont des idées générales.*

Avantages des idées générales. — 1. Elles sont évidemment les plus utiles. Ce qu'elles nous apprennent, en effet, ne s'applique plus à un seul individu, mais à tous les individus de la classe sur laquelle elles nous instruisent. Plus elles sont générales, plus grandit leur cercle d'application (c'est-à-dire leur usage et leur généralité pragmatique). Elles représentent ainsi une fonction d'*économie* inappréciable, ce que nous savons d'elle se trouvant su d'avance de tant de cas multipliables à l'infini.

2. Elles rendent possible le *langage*, qui serait impossible s'il nous fallait une idée par objet, et un mot par idée. La richesse d'une langue se doit moins mesurer au nombre brut de ses mots, qu'au nombre des mots exprimant des idées générales, et des idées bien faites. Ici encore le français retrouve l'avantage ; moins riche que bien des idiomes en termes individuels et descriptifs, il est le mieux fourni de termes généraux.

3. Elles rendent possible la *science*. « Il n'y a pas de science de l'individu. » Toute science est faite de lois, c'est-à-dire de rapports généraux exprimés dans des idées générales. Les lois de la chute des corps s'appliquent à tous les corps, dans tous les lieux et dans tous les temps, etc.

III. Extension et compréhension des idées. — Les logiciens déterminent la généralité d'une idée à l'aide de la distinc-

tion des deux points de vue de sa *compréhension* et de son *extension*. Par compréhension d'une idée, ils entendent son contenu, l'ensemble des éléments et des caractères de son objet ; et par extension, l'ensemble des cas auxquels elle peut s'appliquer. Ainsi, l'idée d'homme a pour compréhension tous les caractères que l'on connaît à l'homme, tout ce qu'en doit donner sa définition ; et elle a pour extension tous les hommes dont elle se vérifie et à qui elle peut s'appliquer, tous les hommes présents, passés et futurs.

Appliquant cette distinction, nous dirons que la compréhension des idées individuelles est extrêmement riche, et leur extension réduite au seul cas de l'individu auquel elles s'appliquent ; mon idée de Pierre n'est utilisable que pour Pierre, et mon idée de moi-même que pour moi-même. Les idées générales, par contre, voient s'appauvrir leur compréhension à mesure que s'accroît leur extension. Mon idée d'homme est moins riche que mon idée de Pierre, mais elle enveloppe tous les hommes ; mon idée d'animal est moins riche que mon idée d'homme, mais elle enveloppe tous les animaux, etc. Les concepts philosophiques et scientifiques tendent naturellement à restreindre encore leur compréhension et à élargir leur extension. Il y a bien peu de signification dans les idées des nombres, mais ce bien peu s'applique à tous les objets nombrables, ce qui nous mène à l'infini. Il y a moins encore dans les concepts de substance, de cause, de fin, etc., jusqu'au concept généralissime d'être, qui est presque nul de contenu, tant il est simple, mais il s'applique à tout.

Ainsi se vérifie la loi logique que l'*extension et la compréhension sont en raison inverse* l'une de l'autre dans les idées. Loi logique qui est d'abord une loi psychologique, comme nous venons de le voir.

§ 3. — Le problème des universaux

I. **Ses solutions**. — Tout ce que nous venons de dire permet de se rendre compte de l'importance de l'idée dans la connaissance intellectuelle, importance analogue à celle de la perception dans la connaissance sensible. Elle soulève les mêmes problèmes, quant à son origine et quant à sa nature ; et ces problèmes ont donné lieu à tout autant, sinon à plus de théories, de la part des philosophes. Ils ont été posés pour la première fois par Socrate, qui découvrit le concept, dont le succès fit oublier et méconnaître l'idée empirique, encore qu'il n'en soit que la forme supérieure. Aussi, l'histoire de la philosophie ne connaît-elle que *le problème des concepts*, ou *des universaux*, si discuté en particulier à partir du XIIe siècle sur la montagne Sainte-Geneviève.

Problème à la fois métaphysique et psychologique. Il s'agit en effet de déterminer : 1° quelle réalité métaphysique correspond au concept dans la nature des choses ; 2° et quelle réalité psychologique lui correspond dans l'esprit qui le pense. Qu'est-ce que l'humanité, d'abord comme objet réel, puis comme objet mental ? Historiquement, le problème métaphysique a pris le pas sur le problème psychologique, lequel n'en fut pour ainsi dire qu'un appendice. Ainsi, une solution commune parut pouvoir être donnée à tous les deux. Les solutions émises se peuvent ramener aux trois types du réalisme, du conceptualisme, et du nominalisme, dont voici les thèses essentielles.

A. *Le réalisme.* — 1. Sa première forme, et la plus radicale, est celle du *réalisme absolu*, tel qu'il fut formulé par Platon, et professé par Guillaume de Champeaux († 1121). Sa thèse métaphysique est que les Idées (avec grand I) sont des substances réelles, existant dans un monde intelligible, séparé du monde sensible qui n'en est que l'ombre. Ainsi l'Humanité en soi existe plus, et autrement, que les hommes. Sa thèse psychologique est que toute idée (avec un petit i) ne peut venir que de l'intuition de l'Idée qui lui correspond. Nous avons eu cette intuition dans une existence antérieure, dont il nous reste la *réminiscence ;* nos idées se réveillent à l'occasion de nos sensations. Toutes nos idées sont donc innées.

2. Cette doctrine fut transformée par Aristote en un *réalisme modéré*, celui que soutint saint Thomas d'Aquin († 1265). Métaphysiquement, les Idées cessent d'exister dans un monde intelligible séparé, pour se réaliser, comme formes ou essences, dans le monde sensible. Il n'y a d'humanité que dans les hommes ; rien n'existe qui ne soit un individu. Psychologiquement, nos idées ne sont pas innées ; elles sont dues à l'abstraction, qui extrait l'intelligible du sensible où il est engagé, l'humanité de l'homme. Cette abstraction est l'œuvre d'un « intellect actif », auquel est coordonné un « intellect passif » chargé de la connaissance des idées.

B. *Le conceptualisme.* — Abailard († 1142) refuse toute réalité métaphysique aux universaux, et ne leur reconnait que la réalité psychologique. Ils ne sont que des concepts, œuvre de l'esprit. C'est donc, en somme, la solution psychologique d'Aristote, amputée de sa métaphysique.

C. *Le nominalisme*, avec Epicure, Roscelin, (1090), et surtout Occam, († 1347) dénie toute réalité aux universaux : la réalité métaphysique, car il n'y a ni Idées ni essences dans la nature ; et la réalité psychologique, car les idées ne sont que des mots, *flatus vocis*. C'est pure mythologie de réaliser ces mots, soit hors de nous, soit en nous ; c'est en faire des idoles : *nomina, numina*.

II. **Aspects modernes du problème.** — Il serait ridicule de considérer le problème des universaux comme un « problème du moyen âge ». Il ne cessera jamais de s'imposer à l'attention des philosophes, qui ne sauraient l'éviter. Car il faut bien que la métaphysique se prononce sur la réalité extérieure qui correspond à nos connaissances ; et il faut encore que la psychologie se prononce sur la nature subjective de ces connaissances.

Il est remarquable que le rationalisme moderne a paru, dès ses ori-

gines, renouveler en l'accommodant le réalisme de Platon. Son réalisme métaphysique inspire les cartésiens, qui cherchent la vraie réalité dans l'intelligible, dans les « essences objectives » (Descartes), dans l' « espace intelligible » (Malebranche), dans les « possibles » (Leibnitz). Il inspire Kant, dont le « monde des noumènes » n'est que le monde intelligible platonicien. Il inspire Hegel, expliquant tout par la dialectique et l'évolution d' « Idées » objectives. D'autre part, le réalisme psychologique de Platon reparaît dans l'innéisme cartésien, où les idées se ramènent à des intuitions de « natures simples » ou d' « essences », innéisme qui fait encore le fond des philosophies de Malebranche et de Leibnitz. Kant, qui passe pour conceptualiste, recourt encore à l'intuition a priori des deux données fondamentales de l'espace et du temps, et des catégories. En quoi il ne fait que refondre l'innéisme cartésien et leibnitzien. — Par contre, tous les empiristes du XVIIIe et du XIXe siècle, de Locke et de Berkeley à Stuart Mill et à Taine, sont plus ou moins nominalistes. — C'est le conceptualisme pur qui paraît avoir eu le moins de représentants. Cela tient sans doute à la réaction anti-aristotélicienne par où débuta la philosophie moderne. Cependant, si nous laissons de côté ici le problème métaphysique, que nous ne pouvons que renvoyer à la philosophie, et si nous nous en tenons au seul problème de la nature psychologique des idées, on voit que la psychologie scientifique n'a fait que reprendre, en les complétant, les vues d'Aristote. Elle établit que nos idées ne sont pas innées, qu'elles sont l'œuvre d'une intelligence active, et qu'elles ne se laissent pas réduire à des mots. C'est donc le conceptualisme psychologique qui triomphe à la fois et de l'innéisme et du nominalisme, comme nous allons le voir dans les articles suivants.

Article II. — *Formation des idées.*

Critique de l'innéisme. — Dégagé de ses nombreuses et diverses formes historiques, et réduit à ses principes fondamentaux, l'innéisme peut se formuler en quelques thèses. 1. Nos idées ne nous viennent pas de l'expérience ; elles sont en nous avec leurs objets ; elles sont consubstantielles à l'esprit, et contemporaines de l'esprit. — 2. Leur connaissance est toute passive ; c'est une intuition, où l'esprit n'a qu'à se laisser faire par son objet ; c'est une vision intellectuelle. — 3. Elles sont donc nécessairement les mêmes chez tous les hommes, ni l'objet ni la vision ne pouvant changer. Seule leur connaissance peut varier, en allant de l'implicite à l'explicite, du moins parfait au plus parfait. Ainsi, par exemple, l'idée de Dieu, qui, selon les cartésiens, est universelle et partout identique, peut être plus ou moins adéquate selon les individus qui la pensent.

Ces thèses se heurtent toutes contre les faits. 1. Il n'est pas une de nos idées qui ne vienne de l'expérience et de son élaboration, comme nous allons l'établir. D'où le juste principe aristotélicien, repris par les empiristes : *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* (Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été auparavant dans les sens). Leibnitz ne gagne rien à corriger ce principe en ajoutant : *nisi ipse intellectus* (excepté l'intelligence). Car il ne s'agit pas de l'innéité de l'intelligence, qui est certaine, mais de l'innéité des idées, qui est fausse. L'esprit inné doit acquérir ses idées. Même ses idées premières d'identité, de

causalité, etc., son textraites d'expériences d'identité, de causalité, etc., comme nous le verrons (p. 414). — 2. La connaissance des idées est active comme toute connaissance. C'est même la plus active de toutes. La « vision intellectuelle » n'est, au mieux, qu'une métaphore, et qu'il ne faut pas réaliser ; car elle enlèverait toute originalité à la connaissance intellectuelle et à son objet. — 3. Les idées sont si peu identiques chez tous les hommes, que nous avons dû souligner leurs variations et leurs évolutions indéfinies, parallèles aux variations et aux évolutions des expériences individuelles et sociales qui nous les acquièrent. Même l'idée de Dieu a varié, et varie encore, selon les esprits qui la conçoivent, et qui ne la pensent pas plus ou moins adéquatement, mais diversement.

L'innéisme n'est donc qu'une psychologie paresseuse, et qui détourne d'étudier scientifiquement le problème de la formation des idées. C'est ce problème qu'il nous faut résoudre. Nous faisons nos idées, soit tout seuls, soit aidés par la société. Car il serait puéril de nier que la plus grande partie des idées d'un homme lui viennent de son milieu. Mais il ne les reçoit pas passivement. Il les refait à mesure qu'il les reçoit ; il leur donne un contenu tiré de sa propre expérience. Qu'il les invente le premier, ou qu'il les réinvente en se les assimilant, il le fait toujours à l'aide de différentes opérations intellectuelles. Ce sont principalement : 1. l'abstraction, 2. la synthèse ou construction, 3. et la généralisation.

§ 1. — L'abstraction

Abstraire revient à décomposer une donnée synthétique quelconque en ses éléments, envisagés séparément et pour eux-mêmes, et dégagés du tout originel dont ils font partie.

On a quelquefois parlé de l'abstraction à propos des sensations (*Laromiguière*). L'on a dit que chacun de nos sens abstrait du monde extérieur ce qui lui revient : la vue, des couleurs ; l'ouïe, des sons ; l'odorat, des odeurs, etc.— Mais il y a là un abus de mots. L'on ne saurait faire de nos sens des instruments psychologiques d'abstraction du seul chef qu'ils sont des organes physiologiques spécialisés à une série donnée d'excitations. L'abstraction est une opération psychique, qui présuppose une matière psychique à élaborer, c'est-à-dire des sensations et des images. Et *cette opération n'est pas une division physique, mais une analyse mentale : on ne sépare pas réellement les éléments abstraits, on ne fait que les considérer séparément.*

L'on est amené à concevoir différemment l'abstraction selon l'idée qu'on se fait de la vie psychique. Nous retrouvons donc ici l'opposition de l'empirisme et du rationalisme, qui devient celle d'une abstraction passive et automatique, et d'une abstraction active.

I. Théorie de l'abstraction passive. — Selon les empi-

ristes, toutes nos idées abstraites ne sont que des images abstraites. Et ces images s'abstraient d'elles-mêmes, automatiquement, mécaniquement, par le simple jeu d'une *loi de superposition et de fusion des images*. Diverses expériences d'un même objet, ou d'objets semblables, tendraient à se superposer, en sorte que leurs ressemblances bénéficient d'un « renforcement psychique » qui les accuse et les dégage, et que leurs différences se neutralisent et s'éliminent d'elles-mêmes, grâce à un affaiblissement psychique parallèle. Alors interviendrait une fusion des ressemblances, dont le résultat serait l'image ou idée générale. Celle-ci serait donc obtenue de la façon dont on obtient des « photographies composites » (*Galton*). En superposant divers portraits d'une même famille, ou encore d'une même personne, on obtient un portrait moyen qui ressemble à tous sans être parfaitement identique à aucun. C'est ainsi qu'avec les divers profils de Cléopâtre, relevés sur des médailles, l'on est arrivé à dégager son profil le moins contestable.

Critique. — Cette théorie est par trop simpliste, et ne suffit pas à rendre compte des faits. Elle n'explique ni les images abstraites, ni les idées abstraites.

1. *Elle n'explique pas les images abstraites.* — *a.* Pour superposer et fondre les images, il faudrait d'abord qu'elles subsistent dans la mémoire et s'y conservent comme des objets. Nous avons vu qu'il n'en est rien, que nous ne les conservons pas elles-mêmes, mais seulement une aptitude à les reproduire (p. 256). *b.* De plus, même conservées, l'on ne voit pas comment les images pourraient se superposer et se fondre. Car ces opérations n'ont un sens positif que pour des objets physiques, non pour des états de conscience. *c.* Encore ne superpose-t-on que des objets physiques de même forme, de mêmes dimensions, etc., comme les photographies de Galton, préalablement réduites à la même échelle. Or nos images varient indéfiniment de formes, de dimensions, etc., selon les distances et les perspectives. Faudra-t-il donc les réduire, elles aussi, à une échelle commune ! *d.* Enfin, une abstraction automatique ne pourrait que nous créer à tous les mêmes images et les mêmes idées des mêmes objets ; n'étant que des plaques photographiques indifférentes, nous ne pourrions que nous laisser impressionner passivement d'une manière uniforme. Ceci contredit tout ce que nous avons dû dire de la personnalité et des variations des idées. Celle d'un chat n'est pas la même pour un enfant que pour un homme ; chacun d'eux y loge ce qui l'a intéressé et frappé.

2. *La théorie explique moins encore les idées abstraites.* — Si elle présente encore quelque sens pour les images d'objets sensoriels, elle n'en offre plus aucun pour les idées d'objets intellectuels. Quelles images pourrait-on bien superposer pour obtenir les idées de l'absolu, du relatif, de la loi, de la quantité, de l'essence, etc. ? Or nos concepts les plus authentiques sont tous de ce type.

Ainsi donc, superposition et fusion mentales ne sont que des métaphores de physique et de chimie mentales, sinon d'alchimie mentale. Il n'y a pas d'abstraction passive. Les ressemblances ne se dégagent pas toutes seules ; nous avons à les dégager. Et les différences ne s'éliminent pas automatiquement ; c'est nous qui les éliminons. Il faut accepter l'abstraction pour ce qu'elle est, pour *une opération d'analyse mentale où se retrouve toute l'activité psychologique de l'attention.*

II. **Théorie de l'abstraction active.** — L'abstraction va de pair avec l'attention, et accompagne toutes nos connaissances. C'est pourquoi elle nous donne successivement des images abstraites et des idées abstraites.

1. *L'abstraction des images.* — *a.* Elle commence à la perception, où l'attention abstrait d'abord son objet de ce qui l'environne, par là qu'elle se concentre sur lui. Elle abstrait ensuite de cet objet tous les détails qu'elle nous y fait envisager séparément. C'est ainsi que je puis, dans une foule, porter mon attention successivement sur un homme à part des autres, sur son visage à part de son corps, sur son nez à part de son visage, sur son profil, sur son teint, etc. Tous ces actes d'attention sont tout autant d'actes d'abstraction. Ils nous donnent ce que l'on pourrait appeler des perceptions abstraites.

b. Ces perceptions abstraites ne peuvent évidemment laisser à la mémoire que des images abstraites[1] : le souvenir d'un visage

1. Ces images sont abstraites, quant à leur mode de formation. Elles n'en sont pas moins souvent dites concrètes, quant à leur nature psychique, qui est celle d'états de conscience encore très sensoriels. C'est qu'en effet *l'opposition de l'abstrait et du concret offre une amphibologie constante, dont il importe de se rendre compte une fois pour toutes.*

1. *Scientifiquement,* on appelle abstraites toutes les représentations ou idées dues à une opération d'analyse et d'abstraction. C'est en ce sens que nous venons de parler de perceptions abstraites, et que toutes les images bien délimitées et toutes les idées sont nécessairement abstraites. Inversement les seules représentations concrètes sont les intuitions brutes, massives, non élaborées, les sensations et les images encore engagées dans le continuum pri-

ne peut être qu'un visage, et celui d'un profil qu'un profil. Images qui continuent à se prêter, comme les perceptions, aux analyses de l'attention isolante : tel détail inaperçu se dégage lors de la rumination des souvenirs. Ainsi se poursuit incessamment le travail de l'abstraction.

c. Ce travail est constamment dominé par *la loi d'intérêt*. L'on n'abstrait, dans la perception et dans l'image, que ce qui est momentanément le plus intéressant, ce qui sollicite une curiosité actuelle. Ainsi l'abstraction s'accompagne-t-elle spontanément de la sélection active des éléments qu'elle retient et de l'élimination active de ceux qu'elle néglige. « Nos images ne sont nullement des photographies passives de leurs objets ; ce sont plutôt des esquisses impressionnistes, faites d'après nature par un artiste qui peint et dessine comme il sent. » (*Titchener*).

d. Ces intérêts sont avant tout d'ordre pratique. C'est pourquoi nos images abstraites les plus accusées sont avant tout celles des objets que nous avons l'habitude et le besoin de percevoir. Ce sont ces images *individuelles* et *génériques* dont nous avons relevé le jeu dans la perception (p. 280); images simplifiées, schématisées, restreintes à quelques caractères cons-

mitif, et que l'on ne perçoit pas pour elles-mêmes. Leurs qualités constituent en effet le réel concret.

2. *Empiriquement*, on appelle abstraites les représentations et les idées maigres et décharnées, à contenu appauvri ; et concrètes les représentations étoffées et de nature sensorielle. Ce point de vue empirique est exclusivement celui du sens commun. C'est en ce sens qu'il y a des images concrètes, c'est-à-dire pleines de suc sensoriel, tels les souvenirs, et des images abstraites, c'est-à-dire anémiées et schématisées, telles les images qui servent à la perception. Pareillement, il y a empiriquement des idées concrètes, celles d'objets individuels représentables, et des idées abstraites, qui sont principalement des idées de genres, d'espèces, et de rapports, où la représentation sensorielle perd de plus en plus ses droits.

L'opposition empirique du concret et de l'abstrait est donc toute relative. Car les images et les idées deviennent progressivement abstraites, à mesure qu'elles se simplifient et s'appauvrissent en se généralisant. Si bien qu'on ne sait parfois plus au juste si elles sont encore concrètes, ou si elles sont déjà abstraites. — Cette remarque explique l'embarras singulier qu'éprouvent les grammairiens à définir leurs « termes abstraits » et leurs « termes concrets ». C'est ainsi, par exemple, que selon eux, dans la proposition « cet objet est blanc, » blanc est un terme concret, tandis que dans la proposition « cet objet a de la blancheur », blancheur est un terme abstrait. Il s'agit cependant à chaque fois de la même qualité blanche. Mais dans le premier cas, on fait appel aux sens : le blanc se voit ; et dans le second, à l'intelligence : la blancheur se conçoit. L'opposition grammaticale du concret et de l'abstrait revient ainsi finalement à celle de la sensation et de l'idée.

Scientifiquement, il faut bien que même les images et les idées concrètes soient obtenues par abstraction, du moment qu'elles portent sur un objet défini. Elles sont donc en même temps empiriquement concrètes, et scientifiquement abstraites.

tants, qui facilitent la reconnaissance et l'identification des objets. Il y a encore de telles images individuelles et génériques à la base de nos premières idées empiriques, individuelles et générales, qui fixent d'abord leurs savoirs sur quelque représentation, avant de les fixer sur des mots, comme nous le verrons plus tard. Ce n'est que progressivement que l'on passe de l'abstraction sensorielle à l'abstraction proprement intellectuelle.

2. *L'abstraction des idées.* — Celle-ci est moins caractérisée par son mécanisme, qui reste toujours celui d'une attention analytique, que par les intérêts supérieurs qui pénètrent son jeu, et par l'application volontaire qui le dirige. Abstraire devient une œuvre de réflexion, où l'esprit pense et repense ses expériences. Il y cherche avant tout l'*identique* et l'*universel*, qui est pour lui l'objet d'une curiosité primordiale. Il tend à l'essence. C'est pourquoi l'abstraction intellectuelle vise partout à dégager les derniers éléments constitutifs des choses, et à éliminer toutes leurs particularités accidentelles. Elle est aidée en cela :

a. Par l'association des ressemblances, qui est une préparation naturelle à la dissociation des éléments ressemblants. L'esprit n'a plus, pour ainsi dire, qu'à les dégager en y portant son attention. Encore faut-il qu'il le fasse. Ainsi abstrayons-nous des hommes, des chiens, etc., les caractères communs de l'homme et du chien ; des objets blancs, la blancheur ; des balles, des billes, des oranges, etc., la forme sphérique, etc. Nos abstractions spontanées ont presque toujours à leur base quelque association spontanée de ressemblance. *Tout élément commun à différentes expériences tend, pour ainsi dire, à s'en détacher, à obtenir de l'esprit qu'il le pense pour lui-même et lui confère dans la conscience l'existence indépendante d'objet abstrait.*

b. Par la comparaison. — Quand les ressemblances ne se présentent pas d'elles-mêmes, c'est nous qui les recherchons. Ainsi rassemblons-nous d'autorité les cas semblables, et les confrontons-nous pour qu'ils révèlent le secret de leurs analogies les plus lointaines. C'est là le principe des quatre méthodes scientifiques de « concordance », de « différence », de « variations des circonstances » et des « résidus », que nous aurons à étudier dans la logique des sciences. Ces méthodes, consacrées à l'analyse scientifique des phénomènes, ne sont que des méthodes naturelles que nous appliquons tous à l'analyse de nos expériences. Ce sont des méthodes de comparaison préparant des abstractions.

3. *Les abstractions supérieures.* — Nous ne cessons pas plus

d'abstraire que de penser. Toujours la vie ou la science nous posent des problèmes, avec l'obligation d'en analyser les données, c'est-à-dire d'en abstraire quelque idée qui permette de les résoudre. Après les abstractions de la connaissance empirique, nous avons celles des connaissances scientifique et philosophique. Après avoir analysé nos expériences, nous analysons nos idées de nos expériences. Un progrès continu d'abstractions nous mène ainsi à dégager partout les éléments les plus simples de la réalité, ceux qui constitueront nos idées les plus générales. Ce sont avant tout les idées de rapports. Ainsi obtenons-nous les idées ultra-abstraites de cause, de fin, de substance, de phénomène, de loi, d'unité, de pluralité, de quantité, de limite, de fini, d'infini, d'essence, d'accident, d'être, de relatif, d'absolu, etc., etc. Nous ne les obtiendrions jamais sans notre *pouvoir de réflexions indéfinies* : réflexions sur notre expérience externe et sur notre expérience interne, réflexions sur nos opérations de connaissance, sur nos sciences, leurs objets et leurs conditions, etc. Et toutes ces réflexions vont de pair avec des analyses et des abstractions indéfinies comme elles.

§ 2. — La synthèse ou construction

L'abstraction ne suffit pas à nous constituer toutes nos idées. D'elle-même, elle ne nous dégage que des idées simples, ou des idées provisoirement indécomposées. Or nous avons vu que la plupart de nos idées sont composées. Une seconde opération doit donc intervenir, qui rassemble et organise en un tout les éléments acquis par l'abstraction. Cette opération, c'est la synthèse, ou construction. Nous construisons les objets mentaux que sont nos idées de la même manière que nous construisons les objets sensoriels de nos perceptions. Et nos meilleures idées sont en tout ordre nos idées les mieux construites.

1. Nous construisons ainsi bon nombre de nos *idées empiriques*, que nous avons dû définir des systèmes de savoirs organisés. Encore manquent-elles souvent à être bien organisées, comme en témoigne leur confusion et leur richesse. Les mieux élaborées y arrivent. Telles nos idées techniques, celle qu'on se fait, par exemple, des machines. La simple idée d'une machine à coudre présuppose les multiples abstractions de toutes ses pieces, de leurs jeux subordonnés, et la recomposition organi-

que de tous ces éléments. L'on ne connaît vraiment bien que ce que l'on peut défaire et refaire.

2. Nous construisons surtout les *idées logiques* de la science et de la philosophie. De là l'importance donnée à juste titre par les cartésiens à la distinction des idées simples et des idées composées. C'est ainsi qu'avec l'idée abstraite de l'unité, traitée par l'addition, le mathématicien obtient tous ses concepts des nombres, où chacun a pour sens exact celui que lui assigne sa place dans leur série. $263 = 262 + 1$; $262 = 261 + 1$, etc. Evidemment aucune abstraction ne nous aurait jamais donné 261, 262 ni 263. De même des figures géométriques, toutes conçues et définies d'après leurs constructions avec le point et le mouvement. De même encore des concepts morphologiques, anatomiques et physiologiques, qui définissent tous les organismes biologiques. De même enfin des concepts métaphysiques des essences ; que l'on définisse l'homme un composé de corps et d'âme, ou un composé d'animalité et de rationalité, il est évident qu'on le conçoit toujours comme on le construit. Toute définition, quelle qu'elle soit, tend nécessairement à dégager les éléments de l'objet défini, les idées simples avec lesquelles on le compose.

3. La construction est enfin le seul moyen que nous ayons d'obtenir les idées d'objets qui ne sont pas, et qui ne seront peut-être jamais, donnés dans notre expérience. Telles les *idées problématiques*, par exemple celle du mouvement perpétuel, qui n'est pas près d'être réalisé ; ou le simple concept de x en algèbre, qui est toujours celui d'une quantité inconnue devant satisfaire à des conditions définies. Telles les idées *artificielles* du point sans dimensions, de la ligne sans largeur, du plan sans épaisseur, ou encore de la substance sans accidents, de la matière sans forme ou sans étendue. Tels encore les *concepts-limites* du polygone régulier à nombre infini de côtés, du mouvement à vitesse infinie, etc., et en général de tous les nombres infinis. Tels enfin les *concepts négatifs*, comme ceux de la mort, du néant ou du zéro.

A la lettre, nous pouvons concevoir tout ce que nous voulons, et comme nous le voulons, sans égards à l'expérience. Nous pouvons même concevoir le contradictoire et l'inintelligible, par exemple un cercle carré, qui est une idée absurde, mais qui est encore une idée, faite de la synthèse mentale d'éléments inconciliables dans la réalité. Il n'y a pas de bornes à notre pouvoir de fabriquer des idées. — Nous voici donc aussi loin que possible des théories de l'abstraction mécanique, dont la prétention à expliquer l'origine de toutes nos idées est vraiment par trop naïve.

***

Avec l'abstraction et la construction, nous venons de décrire

les opérations qui déterminent le contenu ou la compréhension des idées. Avec la généralisation, nous allons voir celle qui fixe leur extension.

§ 3. — La généralisation

Nous avons un besoin inné de généraliser, par là même que nous avons un besoin inné d'utiliser nos idées. Leur première généralité, avons-nous dit, est celle de leur usage. Voyons donc quelles sont les conditions de cet usage ; ce sont celles de leur généralisation.

I. Les conditions de la généralisation. — Pour qu'une idée fonctionne bien, deux conditions sont requises. 1. Il faut premièrement qu'elle reste *la même*, qu'elle présente une *identité subjective*. L'outil de la pensée doit avoir la solidité d'un outil. C'est pourquoi toute idée tend d'elle-même à la pérennité. Elle est un système fixe de savoirs permanents. 2. Il faut, en second lieu, qu'elle s'applique *au même*, qu'il y ait une *identité objective* entre elle et les objets pour lesquels on l'utilise, qu'on ne se serve de l'idée de Pierre que pour Pierre, de l'idée d'homme que pour les hommes, de l'idée de chien que pour les chiens, etc. Faute de quoi l'application de l'idée sera fautive. Et alors il faudra, ou faire appel à une autre idée, ou la remanier elle-même jusqu'à ce qu'elle soit utilisable. — Ainsi, sa fonction même, c'est-à-dire sa généralité, soumet l'idée à une double loi ; d'abord à une *loi de fixité*, parce qu'elle est un outil ; puis à une *loi de transformation*, parce qu'elle doit être un outil bien adapté, qu'il faut perfectionner jusqu'à adaptation complète. Cette adaptation obtenue, elle n'aura plus à changer et s'appliquera sans dangers à tous les objets par lesquels elle est faite (*Miller*)

II. La généralisation hâtive. — On peut la définir l'application d'une idée à des objets pour lesquels elle n'est point faite, et sur lesquels elle ne peut donc donner que des renseignements faux. Elle est l'écueil perpétuel de la pensée, et nous avons à nous en garer toute notre vie. C'est pourquoi nous avons plus à restreindre qu'à cultiver notre tendance à généraliser. Les enfants donnent d'emblée dans cet écueil. Toutes les mères savent qu'ils font signifier n'importe quoi aux quelques mots qu'ils peuvent d'abord balbutier. Leurs premières idées leur sont des outils à tout penser, des « couteaux de Delphes » à

tout usage. On pourrait dire qu'ils généralisent par pauvreté (et ainsi ne faisons-nous que trop souvent) ; ils se servent d'outils mal faits, faute de meilleurs outils. Ils débutent vraisemblablement par des idées individuelles, qu'ils traitent tout de suite en idées générales. « Les enfants, dit Aristote, appellent tous les hommes papa. » Mais l'expérience leur apprend bien vite à leurs dépens qu'ils se trompent ; elle les force à se créer une nouvelle idée pour le commun des bipèdes barbus. De même, appliquant imprudemment l'idée du chien aux chats, ils s'exposent à des coups de griffe qui les amènent à se faire une idée pour les chats. Ainsi l'expérience, bien avant la science, nous amène à corriger nos généralisations hâtives. L'Anglais qui, ayant été reçu, en débarquant à Calais, par une hôtesse rousse, notait sur son carnet de voyage « toutes les Françaises sont rousses », dut revenir bien vite de son erreur, et refondre son idée des Françaises.

III. La bonne généralisation. — C'est donc celle qui nous fait réserver l'application de nos idées exclusivement aux objets présentant avec elles une identité objective, celle qui nous fait exactement penser le même du même. Les logiciens la déterminent très exactement en disant qu'elle revient à restreindre leur sphère d'application à la sphère de leur extension. Il n'est donc que d'apprendre à délimiter cette extension ; qui s'y tient peut toujours utiliser en toute sécurité les idées bien faites. C'est à quoi tend la science, après l'expérience. Le savant est toujours soucieux de repérer avec exactitude la portée de ses lois, de marquer leurs limites, de préciser les faits qu'elles expliquent et ceux qu'elles n'expliquent pas. Ainsi faisons-nous inconsciemment. Nos idées générales sont des idées de genres, de classes, d'espèces, de séries, etc., que nous apprenons à réserver aux individus et aux cas de ces genres, de ces classes, de ces espèces, de ces séries, etc. C'est à cette condition que leur généralisation est parfaite, et leur usage garanti de toute erreur et de tout mécompte.

IV. Idées abstraites et idées générales. — On voit maintenant pourquoi, dans les idées, les caractères d'abstraction et de généralité vont de pair ; si bien qu'on peut employer comme synonymes idées générales et idées abstraites. Par là que nous recherchons naturellement des idées de plus en plus utilisables, elles doivent avoir pour contenu des éléments de plus en plus simples, et donc de plus en plus abstraits, qui se réalisent dans des individus et des cas de plus en plus nombreux. Leur

compréhension s'appauvrit à mesure que s'élargit leur extension : elles s'amaigrissent à mesure qu'elles se généralisent. Les idées de rapports sont à la fois plus abstraites et plus générales que les idées d'êtres ou de qualités. Et les idées mathématiques ou philosophiques sont forcément les plus abstraites que nous puissions avoir, par là qu'elles sont les plus universellement utilisables : ce qui explique leur caractère particulier de sécheresse et d' « abstraction ».

Enfin, l'on voit ce qu'il faut entendre par l'expression de « penser le général » ou « l'universel », qui a toujours scandalisé les empiristes et les nominalistes de tous les temps. Car, répètent-ils à satiété, le général n'existe pas, tout ce qui existe est individuel ; l'homme en général est une idole et une irréalité ; il n'existe que des hommes. — Mais l'homme en général n'est que mon idée abstraite d'homme ; c'est cette idée que je pense, et qui existe dans mon esprit, quand je pense l'homme en général. *Je ne pense pas le général, mais l'abstrait, qui est généralisable.* Je pense une idée que je pourrai appliquer à tous les hommes : sa généralité ne sera jamais que son applicabilité. Au lieu donc de m'interdire de penser le général, on devrait m'interdire de penser l'abstrait. Cela reviendrait à m'interdire de penser quelque idée que ce soit, s'il est vrai, comme nous l'avons vu, que toute idée est abstraite, même l'idée la plus individuelle, et que l'on ne commence à penser, c'est-à-dire à se soustraire aux représentations, qu'au moment où l'on en extrait les éléments qui constituent les idées. Mais alors, avec la pensée abstraite disparaîtraient la science, la philosophie, et, avant elles, le langage lui-même, qui n'est possible que comme véhicule d'idées abstraites.

***

L'induction — Toutes les opérations que nous venons de relever dans la formation des idées constituent la première application de ce qu'on appelle en science la *méthode inductive*, celle que suit le savant pour s'élever de l'expérience à la conception des lois. Méthode psychologiquement identique dans la pensée préscientifique et dans la pensée scientifique. Celle-ci n'utilise pas d'autres opérations que celle-là ; car il s'agit de part et d'autre d'arriver aux idées générales. L'idée empirique la plus confuse est déjà une sorte de loi à appliquer à des cas nouveaux ; et la loi scientifique la plus précise est encore une idée abstraite ou construite. Toute la différence des deux applications de cette unique méthode est dans le plus ou moins de contrôle logique qui les accompagne, et qui tend, chez les savants, à éliminer les dangers d'idées mal faites et de généralisations hâtives. Il y a donc lieu de parler d'une *induction spontanée*, antérieure à l'induction réfléchie. C'est cette induction que nous venons d'analyser : nous lui devons toutes nos idées et tous nos concepts.

Article III. — *Rapports de l'idée avec l'image et avec le mot.*

Nous pouvons maintenant résoudre le problème des rapports de l'idée avec l'image et le mot, auxquels l'empirisme prétend alternativement la réduire.

§ 1. — L'idée et l'image

I. Leur distinction. — 1. Selon Berkeley et Hume, l'analyse de la conscience n'offrirait que des représentations individuelles et concrètes ; l'idée abstraite et générale ne serait donc qu'un mythe. Quand je pense au cheval, disent-ils, je n'ai pas la représentation d'un cheval en général, qui ne serait ni petit ni grand, ni brun, ni blanc, etc., c'est-à-dire où il serait fait abstraction de toute particularité ; mais toujours je me représente un cheval individuel, avec toutes ses particularités. De même, je ne puis penser un triangle en général, qui ne soit ni rectangle, ni isocèle, ni scalène ; mais il faut bien que le triangle que je conçois ait toujours l'une ou l'autre de ces déterminations. — Ces exemples sont excellents pour réfuter la thèse empiriste, qu'ils devraient établir, et pour dégager l'originalité de l'idée. Car tant que je ne fais que représenter un cheval individuel, j'imagine, et je ne pense point ; je ne pense que si cette représentation me suggère autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire tout ce que je sais par ailleurs des chevaux ; et l'idée du cheval n'est pas autre chose. De même, le géomètre ne pense pas le triangle qu'il voit au tableau ; mais, à son occasion, conçoit tout ce qu'il sait des triangles : c'est pourquoi le triangle dessiné lui suggère des idées qu'il ne suggèrera point à un chien ou à un ignorant, lesquels s'en font cependant la même représentation.

2. Taine a cru pouvoir corriger l'empirisme tout en maintenant son principe. Il dit que le cheval vu évoque d'autres chevaux semblables ; il est leur substitut ; grâce à quoi l'idée générale reste toujours réductible à des images. — Mais il se trompe encore. D'abord, en fait, nous n'avons pas, quand nous pensons une idée générale, le sentiment de la voir exploser ainsi en constellations de représentations semblables ; je ne vois point un défilé de chevaux quand Buffon me dit que « le cheval est la plus noble conquête de l'homme ». De plus, cette évocation d'individus semblables ne serait pas encore une idée. Mon imagination y trouverait sa nourriture ; ma pensée point. Il n'y a

idée que par l'évocation intellectuelle de savoirs indéfiniment applicables à tous les chevaux connus et inconnus. Ces savoirs sont le *sens* que j'ajoute à ma représentation d'un cheval.

3. L'erreur de l'empirisme se voit mieux encore si on analyse, au lieu d'idées d'*objets sensoriels*, comme les idées de cheval et de triangle, où la confusion entre imagination et conception est encore possible, des idées à *objets nettement intellectuels*, comme sont les concepts logiques les plus abstraits. Que peut-on bien représenter en pensant des nombres inexpérimentables comme les billions et les trillions, ou des figures inexpérimentables comme le chiliogone, ou enfin des intelligibles comme les concepts d'essence, d'espèce, de classe, d'ordre, d'être, de néant, de nuance, de rapport, d'absolu, d'idée, etc. ? Evidemment tout le contenu de ces concepts revient à leur *sens*. Or ce sens ne se représente point.

II. **L'idée n'est pas une représentation.** — 1. Cependant l'on appelle souvent les idées des représentations intellectuelles. Mais cette expression, popularisée par les empiristes, est fautive ; à moins qu'on entende par là une représentation imaginative, qui ne pourrait être que de nature sensorielle. Toute représentation est forcément sensorielle. Et toute idée bien faite, bien dégagée des images, est irréprésentable. C'est, avons-nous dit, le *sens* des images, ou des mots. Ce sens se conçoit, et ne s'imagine point. Il se résout en savoirs, c'est-à-dire finalement en actes de connaissance originaux, aussi certains que difficiles à dégager. Ce sont par excellence des « états transitifs », ceux que l'empirisme nie, par volonté de ne reconnaître que les « états substantifs ». Le cheval en général, le triangle en général, etc., se pensent parce qu'ils ne se représentent pas, et dans la mesure où ils ne se représentent pas.

2. Cette différence entre l'idée et la représentation a été bien mise en lumière par une expérimentation psychologique, instituée par un empiriste, par Ribot. Il fit une enquête où il priait ses sujets de lui noter ce qu'ils avaient dans l'esprit (c'est donc bien notre problème) en lisant des mots abstraits comme justice, raison, animal, rapport, etc. Naturellement les réponses furent très divergentes. Chez les uns la justice évoqua une statue; chez d'autres, les balances qui en sont l'emblème, etc. ; chez d'autres elle n'évoqua rien du tout. L'empirisme pourrait être tenté de triompher de ces évocations-là : il aurait tort. Car les réponses sont faites comme si la question avait été posée à

l'imagination, qui a fourni ses images. Mais, dès qu'elles sont posées à la pensée, celle-ci ne peut plus répondre que par des définitions, où se trouvent explicitées des idées. Aussi Ribot conclut-il que l'expérience force à reconnaître un « inconscient mental », qui n'est que le savoir intellectuel dont nous parlions.

3. Toutes ces conclusions sont enfin confirmées par l'*indifférence de l'idée à son imagerie.* L'aveugle a sensiblement la même idée du cheval (moins riche toutefois) que le clairvoyant ; et il a tout à fait le même concept de triangle, ce qui lui permet d'avoir la même géométrie. Il représente autrement, et il conçoit de même ; précisément parce que sa pensée est indépendante de la représentation à laquelle elle s'appuie.

Ainsi donc, au rebours de l'empirisme, il faut opposer l'idée à la représentation. On pense à l'occasion des représentations, mais on ne pense qu'à mesure qu'on s'en dégage, et que la pensée arrive à se suffire à elle-même dans des idées de plus en plus abstraites. *Pensée et représentation sont en raison inverse.* Au début de la vie, et dans les premiers cas de pensée concrète, la représentation est presque tout ; dans la pensée abstraite, elle n'est presque plus rien ; elle tend à s'éliminer comme gênante. Les enfants pensent difficilement, parce qu'ils représentent trop, et qu'à chaque instant ils perdent le fil des idées pour suivre le fil des images. L'imagination risque toujours d'encombrer la pensée et de l'interrompre. L'idéal de la pensée pure serait donc la pensée sans images. — Cet idéal est-il possible ?

III. **Pense-t-on sans images ?** — On le pourrait si l'idée avait sa subsistance propre. Platon l'a cru ; c'est pourquoi il a ramené la conception à une vision intellectuelle. Aristote l'a nié ; il a dérivé toutes nos idées de l'expérience ; et de sa part dire qu' « on ne pense pas sans images » revient à dire qu'on ne pense que sur expériences. Il est impossible de lui donner tort.

La pensée concrète, d'abord, est nécessairement une pensée sur représentations. C'est une pensée intuitive, au sens précis que nous avons donné à ce mot (p. 338). On la rencontre, en particulier, dans la pensée sans mots (p. 328), qui est par excellence une pensée sur images.

D'autre part, la pensée abstraite gagne toujours à s'accompagner d'images. C'est pourquoi le géomètre aime à penser sur des figures. C'est même une grande infériorité pour le moraliste, pour le psychologue et pour le métaphysicien, de ne pouvoir le faire, et de manquer de cet accompagnement perpétuel d'illustrations sensibles. Ils y suppléent comme ils peuvent, en multipliant des exemples où les idées reprennent corps et vie, et se retrempent dans les intuitions sensorielles dont l'abstraction les a dégagées. Elles continuent à se référer à des représentations, qui leur servent de *support* et de *point d'attache.*

C'est pourquoi l'idée se fixe d'abord sur l'image dont elle est née. A

mesure qu'elle s'enrichit de nouveaux savoirs, ces savoirs s'y fixent avec elle ; faute de quoi ils s'éparpilleraient et s'évanouiraient sans retour. Tout ce que l'esprit peut faire de mieux est de bien choisir et sélectionner ses *images porte-idées*. Ce sont les images verbales, les mots, qui obtiennent ici la préférence ; car c'est avec les mots que nous pensons le plus commodément. Mais c'est là toujours penser avec des images. Et ainsi se trouve encore justifiée la loi d'Aristote.

§ 2. — L'idée et le mot

I. Les services que le mot rend à l'idée. — 1. *Il la fixe.* On sait déjà combien rapidement s'évanouissent les idées qu'on néglige d'écrire ; a fortiori celles qui ne se parlent pas, et ne s'attachent point à un mot. D'où le besoin naturel des savants d'inventer des mots nouveaux pour les idées nouvelles, et d'avoir des termes techniques pour leurs idées techniques. Laissée à son inconsistance naturelle, toute idée ne peut que s'évaporer ; associée à un mot, elle l'emplit de son sens, et s'y trouve en sécurité comme dans une forteresse, selon l'expression d'Hamilton. Aussi tout dictionnaire est-il un conservatoire d'idées. D'où la justesse de ces formules : « toute langue est une psychologie pétrifiée » ; « la langue d'un peuple est le miroir de ses idées » ; « apprendre une langue nouvelle, c'est acquérir une âme nouvelle », etc.

2. *Il la rend maniable.* D'elle-même l'idée échapperait à la volonté, qui ne manie que des mécanismes moteurs, et l'idée n'en est pas un. Or nous voulons penser volontairement. D'où l'utilité de nous mettre en main nos idées, en les incorporant aux habitudes motrices et musculaires que sont les mots. Maniant ceux-ci, nous manions celles-là ; nous pouvons diriger le cours de notre pensée par là que nous pouvons diriger le cours de notre parole, surtout de notre parole extérieure.

3. *Il la rend communicable.* L'idée, comme tout état de conscience, est essentiellement incommunicable. Mais le mot se communique, dès lors qu'il se prononce et s'entend au dehors. Il a un corps physique, et se meut dans l'espace. Il est donc l'instrument idéal de l'extériorisation de la pensée. Il suffit, pour cela, qu'à son point de départ, et à son point d'arrivée, il soit associé aux mêmes idées. Entre ces deux termes, il n'est rien qu'un phénomène vibratoire, un *flatus vocis*. Il est en quelque sorte comme un vêtement dont nous habillons nos idées, et que nous communiquons à autrui pour qu'il en habille de semblables idées.

4. Quant à la *nature de l'association* qui unit le mot et l'idée, elle est assez délicate à déterminer, en raison de la différence de nature qui existe entre ces deux termes. C'est évidemment une association simultanée, c'est-à-dire telle que les deux éléments réunis ne fassent qu'un seul tout conscientiel. Mais dans cet unique état de conscience, l'on voit que l'idée se dissimule autant que le mot s'accuse. Elle semble n'exister qu'à l'état virtuel et implicite. C'est pourquoi il nous est souvent si difficile d'expliciter tout le sens de nos mots, toute la richesse de l'idée qui s'y est fixée. D'autre part, nous avons beaucoup plus d'idées que de mots, comme en témoigne à lui seul le phénomène du *polysémantisme*, des mots qui ont plusieurs sens, ce qui est presque la règle pour les termes empiriques. Et enfin nous créons plus vite des idées que des mots. Le rôle du mot par rapport à l'idée, dans leur association, semble donc bien être celui d'un simple point d'attache, d'une occasion à penser. On ne passe pas du mot à l'idée comme on passe d'une image à une image, mais comme on passe d'une perception sensorielle à un acte intellectuel.

II. **Supériorité du mot sur l'image**. — On voit tout de suite quels avantages il y avait à préférer le mot à l'image comme porte-idées. — 1. La pensées sur images est en quelque sorte une *pensée idéographique* ; elle est aussi incommode que l'écriture idéographique (p.). L'image ne saurait servir de point d'attache qu'à l'idée qui est née d'elle. En ce sens, on voit encore les idées d'objets sensibles portées par une représentation de ces objets, l'idée d'homme par une image d'homme, etc. Mais où sera l'image de nos idées d'objets intellectuels, l'image du rapport, de la quantité, de la loi, de la cause, de l'être, etc. ? A ces idées détachées de toute représentation, et qui sont les plus nombreuses, il faut nécessairement un support artificiel ; il faut le mot. — 2. De plus, même là où elle est possible, la pensée sur images est compromise par les images elles-mêmes. Celles-ci tendent à se faire percevoir pour elles-mêmes, et à étouffer d'autant les idées ; elles font imaginer au lieu de faire penser. Elles substituent leurs propres associations, soit sensorielles, soit affectives, aux liaisons logiques des idées ; elles ne peuvent qu'apporter des perturbations perpétuelles dans le discours, et engendrer des distractions indéfinies. Au contraire, le mot est de lui-même pauvre et dénué d'intérêt ; il n'a à peu près aucune affinité associative personnelle, ce qui lui permet de se pénétrer des affinités logiques de son idée. Son insignifiance naturelle fait son aptitude aux significations intellectuelles. Il vaudra toujours mieux penser l'idée d'homme avec le mot homme qu'avec une image d'homme. — 3. Enfin l'image est presque aussi fugitive et instable que l'idée; elle échappe comme elle à l'emprise de la volonté; et, comme elle encore, elle est incommunicable. C'est pourquoi elle aussi gagne à se fixer, à se faire manier et communiquer dans le mot, qui lui rend les mêmes services qu'à l'idée.

III. **Distinction du mot et de l'idée.** — Elle est plus évidente encore que la distinction de l'idée et de l'image. — 1. *Le mot n'est qu'un signe*, et rien n'est plus frappant que l'opposition entre sa pauvreté sensorielle et sa richesse intellectuelle. Toute sa valeur revient à suggérer une idée qu'il n'est point,

et qu'il se borne à mettre à notre disposition. — 2. De là l'*indifférence de la pensée aux mots*, plus grande encore que son indifférence aux images. Car nous pensons également bien les mêmes idées avec des mots différents, mais synonymes ; ou encore avec les mêmes mots, perçus à volonté comme images visuelles, comme images auditives, ou comme images motrices. En outre nous avons l'« expérience cruciale » des mêmes idées pensées avec les mots de langues différentes ; l'idée de l'homme ne change point pour s'exprimer avec les mots *anthropos*, *homo*, *man*, *homme*, etc. — 3. Enfin, *la suite des mots* dans le discours revient toute entière à la pensée et à son déterminisme logique ; ils ne s'associent même pas, on les lie.

Le nominalisme. — Toutes ces considérations ne peuvent que rendre étrange la prétention de l'empirisme, se faisant ici nominalisme, de réduire l'idée au mot, et par delà à la sensation. Ses arguments ne peuvent procéder que d'une vue superficielle et d'une analyse insuffisante des faits. — 1. « Une science n'est qu'une langue bien faite », dit Condillac. Et rien n'est plus juste. Mais elle est *faite*, et par l'esprit associant des idées aux mots ; et elle n'est *bien faite* que si on leur associe des idées bien faites, des concepts qui les emplissent de savoirs exacts, et leur communiquent leurs liaisons logiques. — 2. « Une idée abstraite et générale, dit Taine, est un nom, rien qu'un nom » ; mais il est bientôt obligé de corriger sa thèse nominaliste en ajoutant : « le nom *significatif* et *compris* d'une série de faits semblables ou d'une classe d'individus semblables, ordinairement accompagné par la représentation sensible, mais vague, de quelqu'un de ces faits ou individus ». Par cet aveu, le nominalisme se suicide ; car tout ce qui est signification et compréhension revient à l'idée en tant que distincte du mot, et aux opérations actives de l'esprit. Que si la représentation sensible ne l'accompagne qu' « ordinairement », c'est donc que la pensée peut s'en passer. En fait, elle s'en passe bien plus souvent que ne le dit Taine. Je puis lire et comprendre une phrase comme celle-ci : « Alexandre fit peindre Bucéphale par Apelle », sans évoquer les images d'Alexandre, de Bucéphale, d'Apelle, de son chevalet et de ses pinceaux, etc. ; il me suffit de donner un sens aux mots, qui signifient cependant ici des idées individuelles d'êtres sensoriels. A fortiori en est-il ainsi de la conception des idées logiques. Un métaphysicien pensera des heures sans évoquer la moindre image, et il n'en pensera que mieux. Ses idées ont définitivement troqué leurs attaches naturelles avec les représentations dont elles sont issues, pour leur attache artificielle avec les mots.

La simple distinction entre le *mot* et son *sens* ruinera donc toujours le nominalisme.

IV. Comment on pense les mots. Leurs dangers. — Une dernière thèse nominaliste consiste à dire que « le mot est le substitut de l'idée ». Ce n'est pas là son rôle, c'est son danger.

1. *Le mot n'est pas le substitut, mais l'associé de l'idée ;* il ne peut rien sans elle. Alors même que l'on paraît ne penser que des mots, l'on pense encore des idées, pour peu que ces mots aient gardé quelque sens ; car toujours c'est quelque idée plus ou moins implicite que l'on perçoit en eux, et qui oriente le mouvement de la pensée. On a dit que le mot est le papier monnaie de la pensée, un billet de banque permettant d'opérer sans avoir à manier l'or des idées. Il n'en est rien ; il faut que l'or soit là ; on ne pense qu'argent comptant. On a dit également que toute pensée est plus ou moins algébrique, qu'on pense avec les mots comme le mathématicien avec ses signes. Mais celui-ci encore n'opère qu'avec le sens de ces signes, avec des concepts mathématiques. Ces deux comparaisons sont donc fausses si on veut leur faire dire que nous pensons sans idées et rien qu'avec des mots. Elles sont justes, toutefois, si on veut leur faire dire que la pensée n'a pas à expliciter tout le contenu de ses idées, à réaliser tout leur sens. Mais toujours quelque sens est nécessaire, et même le plus de sens possible. Sinon on tombe dans les dangers du psittacisme ou du formalisme.

2. Le *psittacisme* vérifie à la lettre la formule du mot substitut de l'idée ; il consiste à parler sans penser. Encore est-il difficile à réaliser pleinement ; il n'est intégral que chez les perroquets. Mais il y a un *demi-psittacisme*, qui consiste à penser les mots sans leur attribuer d'autre sens que celui que leur assigne leur place dans le discours, à transformer leurs idées réelles en idées verbales. C'est ce qui arrive en grand aux « moulins à paroles », et en petit à ceux qui se laissent trop aller au mécanisme verbal, aux « clichés ». C'est donc ce qui nous arrive plus ou moins à nous tous, quand nous cessons de penser avec énergie et application.

3. Le *formalisme* est un danger analogue. Il consiste à user des mots sans arriver à réaliser leur contenu, à « prendre la paille des mots pour le grain des choses » (Leibnitz). Tous les réquisitoires classiques contre la logique et contre les idées abstraites sont surtout des réquisitoires contre le formalisme. Il n'est pas l'abus des idées abstraites, mais l'abus des mots abstraits, vidés des idées abstraites. Il n'est pas l'abus de la logique, dont on ne saurait abuser, mais la substitution de liaisons verbales mécaniques aux liaisons vraiment logiques, ce qui donne des sophismes singeant des raisonnements authentiques. — Le formalisme est, lui aussi, un danger naturel, et à grand'peine évitable. Il est le fait surtout de ceux qui sont exposés à la vénéra-

tion des grands mots qu'ils ne comprennent pas, des termes en *isme* en particulier : idéalisme, socialisme, capitalisme, etc.

> Les mots ressemblent aux vases :
> Les plus beaux sont les moins remplis.

Il n'est que de les remplir, et de réaliser leur contenu. Car les mêmes mots abstraits servent, à sens plein, aux penseurs compétents, et, à sens vide, aux primaires et aux déclamateurs, qui les gorgent souvent, à défaut d'idées, de leurs amours et de leurs haines.

4. Le remède commun au psittacisme et au formalisme ne peut donc être que la *réalisation des idées*. Il faut maintenir, ou rétablir, l'association entre le mot et son sens. Pour cela, il faut revenir sans cesse au mécanisme de la formation des idées ; car on ne les conserve que comme on les acquiert. Il faut définir les mots, c'est-à-dire retrouver leurs idées. Il faut retremper ces idées dans les représentations dont elles sont abstraites, les rafraîchir dans des exemples et dans des intuitions. Bref, il faut pratiquer sans cesse le retour du mot à l'idée, et de l'idée à l'expérience. Travail qui ne saurait jamais être considéré comme accompli une fois pour toutes : la pensée doit toujours se tenir en liaison avec l'expérience de laquelle et pour laquelle elle est née.

CHAPITRE XIX

LE JUGEMENT

Article I. — *Le jugement explicite.*

I. Définitions. — Les grammairiens définissent la proposition l'expression d'un jugement. Elle se compose d'au moins trois éléments, un *sujet*, un *attribut*, et le *verbe* qui établit un rapport entre ce sujet et cet attribut. Exemple : la neige est blanche. Les logiciens reformulent cette analyse en disant que sujet et attribut sont des *termes*, et que le verbe n'est que l'expression d'un *rapport de convenance* ou *de disconvenance* entre ces termes. Les psychologues définissent enfin le sujet et l'attribut du grammairien, et les termes du logicien, par des *idées* ou concepts, et leur rapport par une opération de *synthèse* ou de combinaison. En outre, ils remarquent que tout jugement implique, en plus de cette opération de synthèse, une opération concomitante, qui est *l'affirmation* de sa valeur objective. Juger, ce n'est pas seulement lier des concepts, c'est encore affirmer comme certain qu'ils correspondent à la réalité, et que le rapport qu'on établit entre eux correspond lui aussi à la réalité. Ainsi, psychologiquement, tout jugement enveloppe 1. une opération intellectuelle de liaison, et 2. une opération de croyance. — Nous réservons pour un chapitre ultérieur l'analyse de la croyance.

Le jugement que définissent successivement, chacun à son point de vue, le grammairien, le logicien et le psychologue, est le *jugement explicite*, le jugement parlé, considéré en lui-même et indépendamment des opérations antérieures qui ont dégagé les idées et leur rapport. C'est exclusivement pour ce jugement explicite et discursif qu'ont été établies les théories classiques du jugement.

II. Théories empiristes. — L'empirisme se sent obligé à

ramener le jugement, comme toute pensée, à la sensation ou à l'association.

1. Pour le **sensualisme**, « juger c'est sentir ». Helvétius, d'Holbach, etc., et tous les « philosophes » du XVIIIe siècle n'ont cessé de répéter cette formule, dont Condillac a donné l'explication. Tout jugement se réduit, selon lui, à une comparaison ; toute comparaison à une double attention ; et toute attention à une sensation prédominante. Donc le jugement n'est que le rapprochement de deux sensations.

Cette doctrine simpliste supprime le problème plus qu'elle ne le résout. — 1. Le sensualisme ne voit dans le jugement que ses termes ; il escamote donc le rapport, qui est ici l'essentiel. — 2. Il ramène indûment ces termes à des sensations ; ce sont des idées, et nous avons vu que les idées sont tout autre chose que des sensations. Quelles peuvent bien être, d'ailleurs, les sensations comparées quand je juge que « la justice est une vertu » ou que « le relatif est le contraire de l'absolu » ? — 3. Deux sensations juxtaposées ne seront enfin jamais que deux sensations isolées : pour les réunir, il faut faire appel à une synthèse, c'est-à-dire dépasser le sensualisme. Sa comparaison n'est qu'une pseudo-comparaison, comme son attention n'est qu'une pseudo-attention (p. 76).

2. Pour l'**associationnisme**, juger, c'est associer. Il a bien compris l'insuffisance du sensualisme, et la nécessité de la synthèse ; nul n'a dégagé ce point comme Hume. Mais cette synthèse, il ne la demande pas à un esprit synthétisant, il pense la trouver dans l'association. Quand je juge que la neige est blanche, je ne fais qu'associer les représentations de neige et de blancheur. Et ainsi tout jugement n'est que l'évocation d'un attribut par son sujet ; évocation automatique, dont l'habitude suffit à rendre compte (p. 239).

L'associationnisme laisse encore échapper l'essentiel du problème. — 1. Associer n'est pas juger ; sinon, nous jugerions aussi souvent que nous associons, ce qui est contraire aux faits. Toute rêverie est une suite indéfinie d'associations, et ne comporte point de jugements ; elle cesse dès que l'on juge et pense. — 2. La synthèse associative n'est qu'une pseudo-synthèse. Elle peut engendrer deux perceptions successives d'images évoquées à la suite l'une de l'autre, non la perception unique de ces deux images confrontées et « rapportées » l'une à l'autre. Il n'y a synthèse véritable que par cette perception unique, c'est-à-dire par l'acte de l'esprit liant le sujet et l'attribut avec un rapport distinct

d'eux. — 3. Cependant, l'on est exposé à confondre association et jugement. *a.* D'abord parce qu'il y a souvent une association à la base du jugement. Ainsi César évoquera Alexandre dans mon esprit, après quoi je jugerai l'un plus grand que l'autre. Mais alors je passe d'une fonction imaginative à une opération intellectuelle. *b.* En second lieu, l'association a fréquemment les mêmes effets pratiques que le jugement. Un animal voit un nuage noir et se met à l'abri ; le nuage suffit à suggérer l'image de la pluie, et à déterminer les mouvements pour s'en garer. Un homme voit le nuage, juge qu'il va pleuvoir, et se met également à l'abri. (Il peut même ne pas juger du tout, et agir par pure association, tout comme l'animal.) Mais cette identité d'effets pratiques ne permet pas de conclure à l'identité de nature des deux processus psychiques. — 4. Du reste, la confusion n'est possible que dans les exemples pris aux représentations inférieures. Dès qu'on en vient à la pensée abstraite, l'insuffisance de l'associationisme éclate à l'égal de celle du sensualisme. Où est l'association d'images qui me fait dire que le relatif est le contraire de l'absolu, que deux et deux font quatre, etc. ? Et ainsi de tous nos jugements empiriques, scientifiques et philosophiques. Rien ici ne peut se faire sans opérations intellectuelles.

III. **Originalité psychologique du jugement.** — Il faut donc consentir à voir dans tout jugement une opération originale de liaison ; et, puisqu'il s'agit ici du jugement explicite, de liaison d'idées ou de concepts. C'est pourquoi le jugement sera toujours un bon critérium de l'activité intellectuelle et de la présence de l'esprit. J.-J. Rousseau a raison de dire, en réfutant le sensualisme : « A mon avis, la caractéristique de l'être intelligent, c'est de donner un sens à ce mot *est* ». Et Max Muller a également raison de voir dans le jugement « le Rubicon qui sépare l'animalité de l'humanité ». C'est pourquoi encore le verbe est l'âme du langage humain. Il n'est même pas besoin qu'il soit articulé : de simples mots comme « voilà », ou encore « oui » et « non », sont des jugements, et sont en même temps des propositions abrégées, parce qu'ils affirment intentionnellement quelque chose de quelque chose. Selon les linguistes, la phrase est la première donnée du langage, dont une élaboration ultérieure a désarticulé le sujet et l'attribut, puis leurs divers compléments. Le verbe en est le centre, avec son intention d'exprimer un rapport pensé.

Pour faciliter leurs analyses, les logiciens sont convenus de distinguer entre le *verbe logique* qu'est le verbe être, et les *verbes empiriques* que sont tous les autres verbes. Le verbe être exprime simplement l'identification du sujet et de l'attribut. Sa fonction est purement logique ; il n'est qu'une « copule » (*copula*, liaison). Il manque souvent dans les langues primitives, et même dans des langues déjà élaborées comme l'égyptien, l'hébreu, l'assyrien, etc., qui n'ont pas encore explicité la liaison, et l'expriment synthétiquement par la simple disposition des mots : « Dieu bon » y signifie « Dieu est bon ». C'est ainsi qu'il a fallu un long progrès pour différencier le verbe logique « être » du verbe empirique « exister ». Les verbes empiriques sont donc à considérer comme des concepts de rapports, et conséquemment comme des attributs ; « Pierre frappe Paul » équivaut logiquement à « Pierre *est* frappant Paul », frapper étant le concept de l'action attribuée à Pierre. Cette fiction est à tout le moins excellente pour dégager l'essence du jugement dans le discours, qui est toujours de lier des idées.

IV. Tout jugement présuppose une analyse. — Si le jugement est une synthèse d'idées, il présuppose l'analyse de l'expérience qu'il exprime avec elles. Cette expérience est par elle-même une première synthèse plus ou moins confuse. Ma perception de la neige blanche est indivise ; il faut que je la décompose pour y discerner les points de vue de neige et de blancheur, et pour les signifier dans les idées correspondantes. De même ma perception d'une douleur est également indivise ; mais j'y dissocie instantanément celui qui souffre et sa souffrance. *Tout jugement est donc une recomposition faisant suite à une décomposition préalable.* Son processus intégral comporte 1. la synthèse de la perception ; 2. l'analyse de ses éléments et leur expression par des concepts ; 3. la synthèse nouvelle de ces concepts liés dans le jugement final. Ainsi, psychologiquement parlant, tout jugement est à la fois analytique et synthétique ; il ne fait que dégager du sujet l'attribut qu'il lui restitue en le lui reliant [1].

V. Rôle du jugement. Vérité et erreur. — Nous ne jugeons pas pour le plaisir de lier des concepts, mais pour leur faire

1. La distinction des jugements analytiques et des jugements synthétiques est donc uniquement une distinction logique. Selon Kant, il y a jugement analytique quand l'attribut est *extrait* du sujet, c'est-à-dire de son essence. Ex. : tous les corps sont étendus ; car on ne peut concevoir un corps où l'étendue ne fasse pas partie de son essence. Il y a au contraire jugement synthétique quand l'attribut est *ajouté* au sujet, c'est-à-dire que l'expérience seule montre le rapport qu'il supporte avec lui. Ex. : ce corps est blanc ; car sa blancheur lui est accidentelle et ne saurait faire partie de son essence. Cela n'empêche pas que cette blancheur a été donnée dans une perception dont la dû dégager une analyse. Psychologiquement donc, ce jugement synthétique est aussi analytique que les autres.

signifier des objets réels, et des rapports réels entre ces objets. Le jugement n'est utile que dans la mesure où il seconde l'action ; car pour bien agir, il faut bien juger, et penser les choses telles qu'elles sont. De là deux conséquences remarquables :

1. *Le jugement vise à l'objectivité* .— Notre intention est qu'il fasse connaître des rapports objectifs entre des termes objectifs. Il tend par là à négliger sa propre subjectivité, qui est réelle, pour s'en tenir à l'objectivité de son contenu. On a fait remarquer que quand je dis « la neige est blanche », je n'exprime que la moitié de mon expérience ; je devrais dire « je vois, ou je juge, que la neige est blanche ». Je néglige de le faire, parce que ce qui m'intéresse dans mon jugement ce n'est pas mon activité, mais son objet, ce n'est pas la *cognitio*, c'est le *cognitum*. C'est pourquoi tous nos jugements explicites prennent normalement la forme impersonnelle, et n'expriment que les choses, indépendamment du mécanisme subjectif de leur connaissance. Libre à la critique de rétablir ce mécanisme dans ses analyses ; elle n'empêchera pas que le jugement naturel la néglige, et vise exclusivement à l'objectivité.

2. *Il vise à la vérité*, précisément parce qu'il vise à l'objectivité. *La vérité se trouve dans la correspondance entre les idées et leurs objets, et entre le rapport pensé et le rapport réel de ces objets.* Les idées et les rapports que nous pensons n'ont de valeur que grâce à cette correspondance. En cela consiste la fonction biologique du jugement, qui serait inutile s'il se désintéressait de sa vérité. Et c'est parce qu'il veut être utile qu'il s'accompagne constamment de croyance, c'est-à-dire d'affirmation de sa vérité.

3. *C'est donc avec le jugement qu'apparaît pour la première fois le point de vue de vérité et d'erreur*, parce que c'est avec lui qu'apparaît pour la première fois la référence de la pensée à un objet réel ; et il n'y a de vérité et d'erreur possibles que dans cette référence. Déjà nous avons dû dire, à propos des erreurs des sens, que les sensations ne sont ni vraies ni fausses, mais qu'elles le deviennent quand on les réfère à un objet extérieur, auquel elles se trouvent correspondre ou ne correspondre pas, c'est-à-dire quand elles deviennent les termes d'un jugement de perception. Ainsi faut-il dire encore que les idées elles-mêmes ne sont ni vraies ni fausses, antérieurement au jugement ; tout au plus peuvent-elles être bien ou mal faites. Elles aussi ne deviennent vraies ou fausses que par rapport aux objets réels que le jugement leur fait exprimer. Enfin le rapport même que le

jugement établit entre elles, peut être vrai ou faux selon que les objets le comportent ou ne le comportent pas. Aristote a donc eu raison de dire que « la vérité et l'erreur gisent dans la liaison », et de les réserver au jugement.

VI. Classification des jugements. — La plupart des classifications des jugements sont établies du point de vue logique des propositions. C'est donc en logique que nous aurons à en parler. Psychologiquement, nous n'avons à signaler ici que la distinction 1. des jugements généraux, particuliers et singuliers, et celle 2. des jugements explicites et implicites.

1. *Jugements généraux, particuliers et singuliers.* — Cette distinction se fonde sur le mécanisme ordinaire du jugement, qui est celui d'une « *subsomption* », selon le nom exact que lui ont donné les logiciens (*subsumer*, faire entrer dedans, ou dessous). Le sujet et l'attribut sont deux idées confrontées et rapportées l'une à l'autre selon leur généralité. Par exemple, en disant que la neige est blanche, je fais entrer, ou subsume, la neige dans la catégorie des objets blancs. Tout jugement utilise ainsi quelque classification d'idées, ce qui permet d'établir entre elles des rapports d'inclusion ou d'exclusion. En ce sens, juger, c'est réellement classer.

Si je dis que tous les hommes sont mortels, je fais un *jugement général*, parce que le sujet homme est pris dans toute l'extension de sa généralité. Si je dis que quelques hommes sont mortels, je fais un *jugement particulier*, parce que le sujet n'est pris que dans une partie de son extension. Si je dis enfin que cet homme est mortel, je fais un *jugement singulier*, parce que l'extension du sujet est réduite au seul cas de l'individu désigné. Psychologiquement, le jugement singulier n'est qu'un cas du jugement particulier. — Ainsi donc, c'est toujours la mesure de l'extension du sujet qui fournit les points de vue de généralité, de particularité et de singularité dans les jugements. Et c'est l'extension de l'attribut qui fournit le cadre de la subsomption. Tout se ramène au jeu de la généralité des idées, telle que nous l'avons définie psychologiquement plus haut.

2. *Jugements implicites et explicites.* — Cette distinction est celle des jugements formulés et des jugements inarticulés. Nous venons d'analyser les jugements explicites. Passons maintenant aux jugements implicites.

Article II. — *Le jugement implicite.*

Il s'en faut, en effet, que la doctrine du jugement, telle que nous venons de l'établir, soit complète, et épuise le jeu de l'activité intellectuelle pensant des rapports. Elle ne détermine que la place du jugement dans le discours, dans la pensée s'exprimant, extérieurement ou intérieurement, par des idées filées une à une. Mais nous avons vu que cette pensée explicite présuppose une pensée implicite et intuitive, antérieure au discours, et même aux idées (p. 338). Or cette pensée primitive est faite surtout de *perceptions de rapports*. De là l'importance des *jugements implicites et intuitifs*, à côté des *jugements explicites et discursifs*. Ce sont, en quelque sorte, des jugements sentis, à mettre en évidence à côté des jugements parlés.

Relevons quelques-unes de leurs manifestations.

I. **Jugements implicites dans les perceptions.** — Nous avons dû dire que la perception est toute pénétrée d'intelligence. Elle l'est déjà du fait que bien souvent elle incorpore des idées en même temps que des images aux sensations, pour en constituer les objets perçus (p. 281). Elle l'est plus encore du fait que de multiples jugements, et même des raisonnements, s'exercent d'emblée sur ces objets. « Je me promène seul à travers champs, et je m'arrête une seconde au bord d'un fossé plein d'eau que je dois franchir ; j'en apprécie la largeur, je mesure mon effort, et j'arrive sans encombre sur l'autre bord. Je joue au billard et, en silence, je calcule la direction et la force de l'impulsion que je vais donner à ma boule. Professeur, je corrige des copies d'élèves et je les classe d'après un ordre que je crois juste. Ces opérations, à n'en pas douter, impliquent, non pas un acte, mais une série d'actes silencieux, de jugements » (*Ruyssen*). Toute perception s'accompagne d'appréciations de grandeurs, de formes, de distances, etc. ; tout souvenir se localise par des appréciations de temps : toute action exige quelque appréciation de ses conditions, de la fin poursuivie et des moyens employés, etc. Toutes ces appréciations rapides et inarticulées sont des jugements, qu'on ne peut définir que comme des *perceptions de rapports concrets*, encore engagés dans les représentations sensibles, dont ils semblent partager le sort et la nature. C'est pourquoi on a le sentiment de les sentir comme on sent leurs objets. On croit voir d'un même acte Pierre et Paul, et Pierre plus grand que Paul ; cependant autre chose est la vision des deux hommes, autre chose la comparaison de leurs tailles. Celle-ci est une pure opération intellectuelle.

Jugements implicites encore que toutes les perceptions immédiates des rapports d'*identité*, de *ressemblance*, de *différence*, de *causalité*, de *finalité*, etc., qui nous font penser à même, et tout de suite intellectuellement, nos représentations. Car nous percevons concrètement ces rapports avant de les penser abstraitement. Nous ne pourrons même les penser abstraitement qu'après les avoir au préalable pensés concrète-

ment. Eux aussi auront à se dégager de l'expérience primitive pour être pensés dans des idées (p. 414).

II. **Jugements implicites dans la pensée.** — De tous les jugements implicites et intuitifs, les plus remarquables sont peut-être les jugements de valeur, les jugements critiques qui accompagnent l'exercice ordinaire de la pensée. Ce sont les moins faciles à analyser, quoique leur intervention soit incontestable. — Nous les avons déjà signalés dans la vie intérieure en y soulignant la fonction de contrôle (p. 333). Tout le monde a conscience de porter inlassablement des actes d'appréciation sur ses gestes, sur ses paroles, sur ses idées, sur le détail de son discours intérieur ; et plus encore conscience de se juger lui-même quand il se soumet à quelque examen de conscience. Tout cela se fait sans discours, sans idées. Comme nous nous jugeons, nous jugeons les autres, et même plus volontiers encore : nous ne cessons de prendre leur mesure et d'apprécier leurs personnes et leurs actes. — Jugements intuitifs également que toutes nos impressions indéfinissables de beauté, de bonté, d'utilité, de convenance, de ridicule, de sincérité, de moralité, etc., et en général toutes nos impressions esthétiques, morales, etc. — Jugements intuitifs encore que nos discernements du vrai et du faux, du probable et de l'indéfinité de ses degrés. Toutes nos croyances et toutes nos certitudes pratiques ont à leur base une multitude d'appréciations, qui ne sont que des opérations intellectuelles élémentaires, souvent à peine ébauchées, dont nous serions souvent bien en peine de nous rendre raison à nous-mêmes, et *a fortiori* de les détailler aux autres. Toutes sortes de virevoltes de l'esprit, soupesant des probabilités, y tiennent place ; et généralement nous ne pouvons exprimer qu'une conclusion dont les prémisses restent éternellement inanalysées. — Jugements intuitifs enfin que ceux qui accompagnent nos délibérations, et qui se prolongent si longtemps sans s'articuler avant que nous arrivions à une décision.

Tous ces jugements critiques ne sont définissables que comme des actes de l'esprit percevant des rapports, si difficile qu'il soit souvent d'assigner et ces actes et ces rapports.

III. Rapports des jugements explicites et des jugements implicites. — Il convient donc de subordonner psychologiquement les jugements explicites aux jugements implicites, et l'expression discursive des rapports à leur perception immédiate, tout comme nous avons dû subordonner la pensée explicite et abstraite à la pensée implicite et concrète.

Cela nous mène à compléter la doctrine du jugement explicite sur un point. Nous avons dit qu'il présupposait l'analyse d'une perception, et avons donné l'exemple de la perception purement sensorielle de la neige blanche. Il faut ajouter maintenant que cette perception est souvent une perception de rapports, c'est-à-dire un jugement intuitif. Le jugement discursif doit l'analyser, lui aussi, pour l'exprimer et le décomposer instantanément pour le recomposer en concepts liés. C'est ce qui arrive

chaque fois que nous exprimons nos appréciations, qui ont toujours été senties synthétiquement avant d'être formulées analytiquement.

Ainsi le jugement intuitif a-t-il une antériorité constante sur le jugement discursif. On peut même dire que nous n'exprimons et ne pensons celui-ci, que pour avoir préalablement senti celui-là. A chaque instant, nous avons une multitude de jugements intuitifs, dont quelques-uns seulement arrivent à s'exprimer en idées et en jugements discursifs. Mais ceux-ci sont les meilleurs, ou au moins les plus favorisés. — Car on aurait tort de penser que le vrai jugement, c'est le jugement intuitif. Il n'est ni plus vrai ni plus authentique que l'autre. Il n'est que le premier essai de la pensée. La pensée la meilleure est la pensée la mieux différenciée ; et nous avons vu que c'est la pensée discursive. Non seulement le jugement explicite précise, en le formulant, le jugement implicite ; mais encore il le force par là à se soumettre à la réflexion. Il le fait passer du stade de la pensée instinctive et incontrôlée à celui de la pensée réfléchie et contrôlée.

CHAPITRE XX

LE RAISONNEMENT

Article I. — *Analyse descriptive.*

Liaisons empiriques et liaisons logiques des jugements. — Tout langage est fait d'une suite de propositions, et donc de jugements. Ces jugements peuvent être simplement exprimés les uns à la suite des autres. C'est le cas, en particulier, chaque fois qu'il s'agit de descriptions, où les faits sont exposés dans l'ordre historique où on les a perçus ou pensés. Ainsi en est-il dans les narrations, dans les romans, etc., c'est-à-dire dans tous les cas où la pensée suit un cours naturel et un *ordre empirique*, que suffisent à expliquer les lois de l'association. Mais il arrive aussi que les jugements sont présentés comme dépendant les uns des autres, ce dont nous avertit immédiatement le jeu de particules ou d'expressions comme « il s'ensuit que », « il faut s'attendre à ce que », « attendu que », « il faut que », « donc », « car », « en effet », « parce que », « si », etc. L'on a affaire alors à un *ordre logique*. Les jugements cessent d'être simplement juxtaposés pour être liés d'autorité par l'esprit. Celui-ci les conçoit comme découlant nécessairement les uns des autres, et cette fois selon des lois rationnelles. Ce critérium de nécessité logique révèle la présence de la déduction et du raisonnement.

§ 1 — La déduction

I. Définitions. — *Elle est l'opération de l'esprit passant d'une jugement général à un jugement particulier, conçu comme lié au précédent par un rapport nécessaire.* Ainsi, de ce que tout homme est mortel, je déduis que cet homme est mortel; de ce que toute prune est bonne à manger, je déduis que cette prune est bonne à manger, etc.

La déduction se présente empiriquement sous deux formes différentes. Il y a *déduction directe* quand on part du jugement général pour descendre aux cas particuliers. Exemple : les champignons de cette espèce sont vénéneux, *donc* ce champignon vous empoisonnera. Il y a *déduction indirecte* et régressive, ou *réduction*, quand on part des cas particuliers pour remonter au jugement général. Exemple : ce champignon vous empoison-

nera, *car* il est d'une espèce vénéneuse. Qu'elle soit directe ou indirecte, la déduction ne change donc pas de nature ; elle est toujours l'application d'un savoir général, préalablement possédé, aux cas qui comportent cette application.

Cette distinction, toute extérieure qu'elle soit, n'est pas inutile. Elle permet en particulier de discerner la déduction dans des processus de pensée où on ne l'aperçoit pas, où on refuse même de l'apercevoir. Ainsi, bien des évolutionnistes se défendent de faire des déductions, et prétendent procéder inductivement, quand ils ramènent les faits psychologiques aux faits physiologiques, et ceux-ci aux faits mécaniques. Ils ne font cependant là que des réductions, c'est-à-dire des déductions, qui ont pour principe la formule généralissime : tout est mécanique dans la nature. De même les empiristes, quand ils réduisent la pensée aux images, et les images aux sensations, ne font que déduire toutes leurs explications de l'hypothèse selon laquelle tout est sensation dans la conscience. Ce sont bien souvent de ces hypothèses inaperçues qui nous guident ; alors que nous croyons ne nous inspirer que des faits, nous leur appliquons déjà des idées générales préconçues.

II. Induction et déduction. — La déduction a mauvais renom depuis la réaction de la Renaissance contre le moyen âge. On y voit volontiers une méthode artificielle et démodée, fondée sur une mécanique de concepts, et qui ne peut que nuire à la science. Celle-ci, répètent tous les empiristes depuis Bacon, vit exclusivement d'inductions, fondées sur l'analyse de l'expérience. Nous retrouverons ces anathèmes et ces panégyriques en logique. Mais il nous faut démêler ici l'erreur psychologique qui est à leur base, et qui fausse les conceptions de la déduction et de l'induction.

1. Psychologiquement, et méthodologiquement, induction et déduction ne sont nullement des méthodes contradictoires, mais bien des méthodes complémentaires. *L'induction est notre méthode naturelle d'acquisition de nos idées générales ; et la déduction, notre méthode naturelle d'utilisation de ces mêmes idées générales.* On ne déduirait pas si l'on n'avait des idées ; c'est pourquoi la déduction présuppose toujours une provision de savoirs généraux utiles à toutes fins, que lui acquiert l'induction. Et celle-ci ne nous fabriquerait pas d'idées, si elles ne devaient pas être utilisées déductivement.

2. *Ce qui différencie les deux méthodes, c'est, outre leurs procédés, la nature des problèmes qu'elles ont à résoudre.* Dans l'induction, le problème est celui de l'invention d'une idée générale. Un enfant aperçoit des mûres sur une haie : « Qu'est-ce que cela ? Est-ce bon à manger ? » Il lui manque l'idée des mûres

et de leur usage. Qu'il ait au contraire cette idée, et le problème sera désormais pour lui de l'utiliser pour les baies qu'il voit. Ce sera un problème déductif : « Ce sont là des mûres » ; et il les cueille et les mange, appliquant tout de suite son idée générale au cas présenté. Ainsi du savant, qui en présence des faits, est amené tour à tour à en dégager inductivement une loi nouvelle, ou à les expliquer déductivement par une loi déjà connue.

3. Il importe donc de bien voir que *la méthode déductive loin d'être réservée aux logiciens, et même aux savants, est la méthode naturelle et constante de toute notre vie.* L'expérience ne cesse de nous soumettre des problèmes particuliers pour lesquels nous avons des principes de solution dans nos idées générales, que nous leur appliquons spontanément. Nous ne faisons que déduire tout le long des journées. L'on dit, par exemple : voici l'été, donc les jours vont grandir, les fleurs apparaître, etc. C'est de l'idée générale de l'été que nous déduisons ces prévisions. Un chasseur remarque une trace, et en conclut au passage de tel gibier, parce qu'il sait que ce gibier laisse de ces traces. Un pêcheur jette sa ligne là où il sait, par idée générale, que le poisson se promène ou se terre, etc. Ce sont là tout autant de déductions directes. Inversement, si l'on demande à un enfant : « Pierre est-il un nom commun ou un nom propre ? L'Angleterre est-elle une île ? » Il répondra que Pierre est un nom propre, parce que c'est un nom de personne ; que l'Angleterre est une île, parce que c'est une terre environnée d'eau de toutes parts. Ce sont là des déductions indirectes, des réductions, où les exemples proposés sont réduits aux idées qui les expliquent. — On pourrait même dire que la déduction nous est plus familière que l'induction, parce que nous ne sommes que trop tôt convaincus que nous avons assez d'idées pour vivre. Ce qui nous amène à nous contenter d' « idées faites », et à renoncer par paresse au travail de l'induction. On pèche moins par excès de déduction que par insuffisance d'induction : on pèche surtout parce qu'on utilise des idées mal faites ou insuffisantes.

III. **Mécanisme psychologique de la déduction.** — Ce mécanisme n'est pas nouveau pour nous. C'est celui de la *subsomption*, telle que nous l'avons définie à propos du jugement. En ce sens, on peut dire que la déduction commence avec le jugement, puisque juger c'est utiliser des idées générales, et considérer le sujet comme un cas à inclure dans l'attribut ainsi que dans son espèce naturelle. Mais la subsomption est plus nette

encore quand il s'agit d'inclure un jugement particulier dans un jugement général, ce qui est le rôle de la déduction proprement dite. De même donc que nous avons dit que tout jugement implique quelque classification de concepts, de même devons-nous dire que toute déduction implique quelque classification de jugements, et y appuie sa conclusion.

La déduction s'accomplit spontanément et sans accrocs chaque fois que le rapport entre le jugement particulier et le jugement général, entre les cas et leur loi, est évident. Il en était ainsi dans les exemples que nous avons cités. Mais il peut se faire que ce rapport ne soit pas évident, et que la première analyse de l'expérience ne le donne pas. Alors, la déduction subit un arrêt; la subsomption ne se fait plus automatiquement. Par exemple : voici un champignon, et que je voudrais bien manger; mais est-il d'une espèce comestible ? Pour aboutir, il me faut avoir recours à une nouvelle opération, qui dégage le rapport, jusqu'ici inévident, entre le champignon donné et les espèces comestibles, entre le cas et la loi que je lui veux appliquer. Cette opération, c'est le raisonnement.

§ 2. — Le raisonnement

Psychologiquement donc, le raisonnement consiste à trouver un moyen pour passer du cas particulier à sa loi, et à établir par là un rapport entre ces deux termes. Il a pour pivot l'invention d'un « moyen terme », d'une idée intermédiaire et médiatrice entre l'idée du cas et l'idée de la loi. Un chat veut monter sur un mur, qui est trop haut pour se prêter au saut direct ; à côté se trouve un arbre ; le chat grimpe sur l'arbre et de là saute sur le mur. L'arbre lui a été un moyen ; cependant il n'a pas raisonné, parce qu'il n'a rien eu à inventer. Un enfant veut monter sur le même mur, et ne peut grimper ; il s'avisera d'une chaise ou d'une échelle. Il a donc inventé son moyen, grâce à ses idées de la chaise, de l'échelle, et de leurs usages possibles. C'est pourquoi son action est raisonnée. Il a fait un raisonnement pratique.

I. Raisonnements pratiques et raisonnements théoriques. — Les *raisonnements pratiques* sont ceux que nous faisons pour résoudre nos problèmes d'action. Ne pouvant arriver d'emblée à un but désiré et voulu, nous y arrivons par un détour, et grâce au choix d'un moyen convenablement choisi. Les *raisonnements*

spéculatifs, ou *théoriques*, sont ceux que nous faisons pour résoudre nos problèmes de connaissance, alors que la fin poursuivie est une conclusion à établir, et que le moyen est une idée établissant un rapport entre cette conclusion et quelque principe dont on la déduira. Le raisonnement consiste toujours dans ce détour qui nous mène « du connu à l'inconnu », par l'intermédiaire de l'idée qui les relie.

II. Raisonnements de découverte et raisonnements de vérification. — On distingue deux sortes de raisonnements spéculatifs, selon la nature de la conclusion cherchée, qui peut être soit une vérité nouvelle à établir, soit une vérité connue à prouver.

1. *Le raisonnement de découverte* est celui auquel nous demandons des *vérités nouvelles*. Tel le raisonnement qui permet de résoudre le problème des champignons, en ramenant le champignon donné à une espèce connue et que l'on sait appartenir à la classe des champignons comestibles. L'idée de cette espèce servira de moyen terme et mènera à la conclusion : ce champignon est comestible. — Nous verrons en logique le rôle de ces raisonnements dans la constitution de nos sciences, et comment ils nous aident à déduire de vérités générales des conséquences jusque-là inaperçues, que vérifie ensuite l'expérience. On peut dire que toutes les applications pratiques et industrielles des sciences proviennent de découvertes obtenues par raisonnement. C'est ainsi que l'on a pu déduire des doctrines de Pasteur les procédés thérapeutiques de la vaccination, de la sérothérapie, de l'immunisation, etc., qui sont tout autant de conclusions dont il avait par avance fourni les principes.

2. *Le raisonnement de vérification* est celui où il s'agit de trouver, non une vérité nouvelle, mais la *raison d'une vérité déjà connue*. L'on me dit que je mourrai, et je le crois. Mais pourquoi mourrai-je ? Parce que je suis un homme et que tous les hommes doivent mourir. Ce raisonnement me fournit une raison. C'est le *raisonnement logique* par excellence, fondé sur des liaisons logiques. C'est celui qui est à la base de toutes les démonstrations : car démontrer, ou donner des preuves, c'est toujours faire voir par quoi le jugement énoncé s'appuie sur un autre dont il découle nécessairement, comme une conséquence de son principe. Et la « raison logique » n'est autre chose que cette nécessité qui force à recevoir un jugement en vertu de sa liaison avec tel autre jugement préalablement accepté. Les sciences

dites « de raisonnement », telles les mathématiques, tendent constamment à démontrer des vérités empiriques, de façon à les faire passer de l'état de vérités de fait à celui de vérités de droit, c'est-à-dire à l'état de vérités démontrées à l'aide de raisonnements.

III. **Raisonnements déductifs et raisonnements inductifs.** — Les raisonnements que nous avons analysés jusqu'ici sont des raisonnements déductifs. *Ils consistent à passer de jugements généraux à des jugements particuliers.* Mais il y a lieu également de parler de raisonnements inductifs, qui sont de sens inverse. *Ils consistent à passer de jugements particuliers à un jugement général.* Et en effet l'induction, surtout l'induction scientifique, comporte, elle aussi, le besoin d'appuyer ses conclusions sur leurs preuves, et d'y voir la conséquence nécessaire de principes certains. Ce sont les faits, exprimés dans les jugements particuliers, qui jouent cette fois le rôle de principe et de preuve. Je crois à la loi que tous les corps tombent, parce que j'ai eu mille fois l'occasion de voir tomber des corps. Mes expériences particulières fondent ma croyance générale.

Le raisonnement inductif offre quelques particularités psychologiques et logiques, qui ont pu faire mettre en doute son existence et sa valeur.

1. *Psychologiquement*, il semble manquer à l'essence du raisonnement, qui est de présenter un détour, un moyen terme, et une subsomption. Il n'offre pas de détour, puisqu'on passe des cas particuliers à leur loi par une généralisation immédiate : la loi est aussitôt généralisée que perçue. Il n'offre pas de moyen terme, pour la même raison. Et il n'offre pas de subsomption, mais au contraire une *ampliation*, puisque la vérité découverte est immédiatement élargie à tous les cas identiques concevables. — Et en effet, l'induction spontanée se fait sans raisonnement. Mais il n'en est pas de même de l'induction réfléchie, qui entend justifier ses conclusions par des preuves, comme on le voit bien chez les savants. Il y a alors le phénomène de « l'induction empêchée », analogue à celui de la déduction empêchée ; ce qui exige l'intervention du raisonnement. Le savant ne veut généraliser qu'à bon escient ; il attend pour cela qu'il ait la certitude que les cas observés le mettent en présence d'une loi. Les logiciens disent alors que c'est l'idée de la constance des lois qui lui sert de moyen terme ; c'est cette constance qui doit rendre évident le rapport entre les faits et leur loi supposée, et c'est elle que le savant vérifie inlassablement. Ainsi entendu, le raisonnement inductif est plutôt, selon la distinction précédente, un raisonnement de preuve qu'un raisonnement de découverte.

2. *Logiquement*, le raisonnement inductif paraît pécher nécessairement contre les lois des bons raisonnements. On établit en logique que ceux-ci ne valent que si la conclusion ne dépasse pas les prémisses. Or, en induction, la conclusion dépasse toujours les prémisses ; car on con-

clut toujours de quelques cas observés à l'infinité des cas similaires possibles. Toute généralisation, par la qu'elle est une ampliation des résultats de l'expérience, ne peut qu'en déborder les résultats immédiats. Elle pratique un véritable saut dans l'infini, et passe toujours de n à ∞. — Nous verrons comment la critique résout cette difficulté, qui est celle du fondement de l'induction.

Pour toutes ces raisons, l'on comprend que le type classique du raisonnement soit le raisonnement déductif, celui auquel nous devons borner ici nos analyses.

IV. Raisonnements explicites et raisonnements implicites. — Le raisonnement nous est si naturel que nous ne cessons guère de raisonner sans le savoir, et même de raisonner logiquement. Normalement nous pensons, ou voulons penser, selon le déterminisme logique. C'est ce que prouve l'habitude où nous sommes de vouloir imposer nos conclusions en les justifiant par des raisons, et d'exiger en retour les raisons de ce qu'on nous propose à croire; nous entendons ne croire qu'après avoir perçu des « il faut que », des nécessités logiques. Mais il en est de l'habitude de raisonner comme des autres, elle engendre l'inconscience de ses actes.

1. C'est pourquoi nous raisonnons normalement par *raisonnements implicites* et inarticulés. Nous ne raisonnons que pour obtenir une conclusion ; et assez souvent cette conclusion seule se formule dans la conscience, qui néglige les opérations qui viennent de la créer. Parfois même, de toute une suite de raisonnements rapidement parcourus, nous ne retenons que la conclusion du dernier, parce que seule elle nous intéresse. Ainsi se trouve-t-il encore que beaucoup de nos jugements expriment, non pas, comme nous le pensons, une expérience donnée et sa perception nue, mais le résultat de raisonnements inaperçus. Tant il est vrai que nos opérations intellectuelles, idées, jugements et raisonnements, ne cessent de se compénétrer les unes les autres, et que la psychologie est obligée d'isoler et de désarticuler ce que la vie conscientielle ne fait que mêler dans son activité synthétique.

Les raisonnements implicites ont les avantages et les inconvénients de la pensée implicite : ils sont rapides, mais ils sont incontrôlés. Le besoin de les contrôler force à les expliciter, c'est-à-dire à leur restituer tout le détail de leurs opérations, et à dégager leurs liaisons. Ce sont ces liaisons que formule le langage avec ses « parce que », ses « puisque », etc. Le langage nous aide donc à penser « en forme », selon l'expression des logiciens.

2. Tous les *raisonnements explicites* sont des raisonnements en forme. Le syllogisme en est le principal. C'est évidemment à la logique qu'il revient d'établir leurs lois, et de se prononcer sur leur déterminisme rationnel. Toutefois, du point de vue psychologique, il importe de remarquer que les raisonnements en forme ne sont pas d'une autre nature que les raisonnements informes, et que la logique de ceux-ci est identique à la logique de ceux-là. On a raisonné, et bien raisonné, avant qu'Aristote eût établi les lois du raisonnement. Car il n'y a qu'une logique, comme il n'y a qu'une raison, dont la logique formule les lois. Le syllogisme n'est que le raisonnement le mieux articulé, le raisonnement type, celui qu'on a le plus et le mieux étudié, et dont l'analyse va nous aider à dégager la nature psychologique du raisonnement.

Article II. — *Nature du raisonnement.*

On ne raisonne pas par plaisir et au hasard, mais 1. en vue d'une fin déterminée, 2. avec des techniques appropriées, et 3. selon des lois spéciales.

§ 1. — Dynamisme du raisonnement

I. **Finalité du raisonnement.** — Il vise toujours à quelque conclusion, qui est toujours une inconnue quelconque à dégager ; qu'il s'agisse d'une vérité à découvrir ou d'une vérité à démontrer. Tout raisonnement est essentiellement imposé par un problème à résoudre, pratique ou théorique, empirique ou logique. C'est la solution de ce problème qui détermine la suite des opérations dans le raisonnement. Elle est la fin qui décide du choix des moyens : ils ne sont acceptés et utilisés que dans leur rapport à cette fin. Un enfant veut établir un moulin sur un ruisseau : le moyen sera de trouver un arrangement de pièces de bois qui reçoive le mouvement du ruisseau, et qui tourne sans s'écrouler. Un géomètre cherche à prouver l'égalité des angles d'un triangle à deux droits : le moyen sera de ramener ces angles à ceux que l'on construit autour d'un point pris sur une droite. Le géomètre et l'enfant ont obéi à la même loi de finalité de raisonnement.

II. **L'invention du moyen terme.** — C'est donc l'invention du moyen, du « moyen terme », qui domine ici. On raisonne plus

ou moins heureusement selon l'aptitude que l'on a à trouver de ces moyens termes. — 1. Il y faut premièrement de la *sagacité*, selon le mot de W. James, c'est-à-dire de l'intelligence inventive et divinatrice. Quelle sagacité n'a-t-il pas fallu à Torricelli pour découvrir dans la pression de l'air le moyen d'expliquer l'ascension de la colonne de mercure du baromètre. Depuis lors, le concept de cette pression sert de moyen terme aux raisonnements de tous les physiciens. Et ainsi de toutes les idées qui servent de pivot aux raisonnements scientifiques. — 2. Il faut, à défaut de sagacité, tout un stock d'*idées acquises*. Un mathématicien trouve dans ses connaissances mathématiques des moyens termes pour prouver toutes sortes de conclusions. Un ouvrier trouve dans ses concepts techniques de quoi résoudre ses problèmes pratiques. Ici se marque l'extraordinaire avantage des concepts logiques sur les idées empiriques : on raisonne mal avec celles-ci, parce qu'elles sont mal débrouillées, et parce que leurs rapports sont confus et ne s'offrent pas comme d'eux-mêmes aux liaisons logiques ; c'est tout le contraire pour les concepts mathématiques, par exemple, qui sont fort bien faits, et dont on voit immédiatement à quoi ils peuvent servir. — 3. Il faut enfin de l'*intelligence critique*. Car toute idée qui se présente n'est pas nécessairement la bonne : elle n'est utilisable que si elle a de quoi établir la conclusion. De là les opérations d'élimination des idées inaptes, et de sélection de l'idée appropriée au service qu'on lui demande. Si je veux prouver qu'un accusé n'a pas commis le crime dont on l'accuse, je perdrai mon temps (au moins auprès des jurés qui savent raisonner) à établir qu'il aimait bien sa mère, ou qu'il avait des goûts esthétiques : mieux vaudra le fournir d'un alibi.

III. **Application au syllogisme.** — Appliquons ces considérations au syllogisme classique :

Tous les hommes sont mortels ;
Pierre est un homme ;
Donc il est mortel.

La conclusion seule est censée m'intéresser ; et c'est une inconnue à dégager, soit que j'ignore si Pierre est mortel, soit que j'ignore pourquoi il l'est. Par hypothèse, il n'y a donc pas de rapport évident entre Pierre et mortel ; et c'est ce rapport qui fait question. Comment l'établir ? Où est le moyen terme qui le révele ? Pierre est juste, il est sage, il est courageux, etc. :

voilà tout autant de moyens termes, mais qui ne valent rien, parce qu'il n'y a pas de rapport entre justice, sagesse, courage et mortalité. Enfin je m'avise qu'il est homme. Cette fois le moyen terme est bon, car il y a rapport entre humanité et mortalité. D'où le syllogisme, qui ne fait que formuler les résultats acquis par des opérations inconscientes, dont le dynamisme est la vie réelle du raisonnement.

§ 2. — Technique du raisonnement

Tout raisonnement achevé et exprimé se présente comme une suite de propositions de telle nature logique que les premières, ou prémisses, déterminent nécessairement la dernière, ou conclusion. Cette détermination se fait selon divers mécanismes, ce qui donne lieu à diverses formes empiriques de raisonnements, dont voici les principales.

1. **Le raisonnement par subsomption de termes.** — C'est ainsi que dans l'exemple classique Pierre est subsumé dans l'idée d'homme, et celle-ci dans l'idée de mortel. De même du champignon, subsumé dans son espèce, et celle-ci dans la classe des champignons comestibles. La subsomption présuppose donc une analyse et une classification des concepts par genre, espèce et individu, selon leurs rapports de généralité. Elle permet ainsi de conclure du genre à l'individu (grand et petit terme) par l'intermédiaire de l'espèce (moyen terme). Schématiquement cela revient à dire : B est dans A, or C est dans B, donc C est dans A. Comme nous ne faisons que confronter et classifier nos savoirs généraux, nos idées, on voit que le syllogisme par subsomption nous offre la méthode naturelle de leur utilisation raisonnée. Il est le plus ordinaire et le plus employé de tous, en particulier dans la vie pratique et empirique.

2. **Le raisonnement par substitution de termes.** — C'est le raisonnement mathématique par excellence. Schématiquement, il revient à dire : $A = B$, $B = C$, $C = D$, donc $A = D$. Il n'y a plus ici de subsomption de concepts emboîtés les uns dans les autres, ni de considérations de généralité ou de classification. Il y a simplement substitution progressive de termes plus connus à de moins connus, et finalement à l'inconnue initiale qu'il s'agit de déterminer. Toute équation se résout ainsi en identifiant la valeur de l'indéterminée x à des valeurs déterminées.

3. **Le raisonnement par liaison de termes.** — L'on raisonne souvent avec des concepts qui ne se prêtent ni à la subsomption ni à la substitution, mais qui présentent néanmoins les uns avec les autres des rapports nécessaires (sans quoi aucun raisonnement ne serait possible). C'est ainsi, en particulier, qu'on raisonne sur les faits, conçus comme se conditionnant les uns les autres. L'on dit : « Si le temps s'y prête, s'il pleut modérément, et si les semis ont été faits à bonne époque, dans une terre bien fumée, etc., la moisson sera bonne ». L'on conçoit ici la moisson comme dépendant de toutes ces conditions. De même encore : « Si X. n'est pas encore de retour, c'est sans doute qu'il aura oublié l'heure, ou qu'il aura rencontré un ami, ou qu'il aura été arrêté en chemin par un orage, etc. » Ce sont là de vrais raisonnements, où l'hypothèse des causes sert à justifier une conclusion à laquelle elle sert de moyen terme. De cette nature sont par excellence les raisonnements du physicien, qui sont des raisonnements fondés sur la liaison des phénomènes avec leurs causes. Schématiquement, l'on a : A est conditionné par B, B l'est par C, C l'est par D, donc A est conditionné par D.

§ 3. — Lois du raisonnement

I. **Le déterminisme logique.** — C'est à la logique qu'il revient d'établir les règles des bons raisonnements, et de préciser la nature du déterminisme logique qui en domine les diverses techniques. Deux remarques suffiront ici.

1. Le déterminisme logique souligne définitivement l'originalité des fonctions intellectuelles les plus hautes, dont les lois échappent absolument aux lois physiques des phénomènes et aux lois psychiques des images. Raisonner logiquement est l'acte spirituel par excellence.

2. Les logiciens réduisent toutes les lois du raisonnement à la loi suprême de l'identification de la conclusion à ses prémisses. Ainsi donc, les mêmes considérations d'identité, que nous avons vu faire la valeur des idées et des jugements, font encore la valeur du raisonnement. Par là, les lois logiques s'enracinent dans des lois psychologiques, dont elles ne font que régler l'usage selon des mesures idéales. La fonction logique de toutes nos connaissances trouve donc son dernier fondement dans leur fonction biologique. Elles ne réalisent leur perfection qu'en réalisant toutes les conditions de leur utilité.

II. **Vérité du raisonnement.** — Ce qui accuse le mieux l'originalité psychologique du raisonnement, c'est qu'il a sa vérité propre, totalement indépendante de la vérité des jugements qu'il lie. Si bien qu'il est possible, et même fréquent, de faire des raisonnements excellents avec des propositions matériellement fausses. Je puis très bien raisonner le cas des champignons : mais, si je me trompe sur leur espèce, mon bon raisonnement ne me sauvera pas de l'empoisonnement. Soit encore ce syllogisme :

Les serpents sont des quadrupèdes ;
L'anguille est un serpent ;
Donc elle est un quadrupède.

Toutes les propositions en sont fausses. Or le raisonnement est parfait. C'est que sa vérité tient exclusivement à sa correspondance aux seuls rapports logiques des propositions.

Il y a donc lieu de parler d'une nouvelle espèce de vérité. Nous avons signalé (p. 374) la *vérité empirique et réelle*, celle dont l'expérience et ses lois fournissent le critérium. Il y a en outre une *vérité logique*, dont le critérium revient au déterminisme logique de la pensée, et qui se définit par l'observation de ses lois. Cette vérité logique est par excellence la vérité du raisonnement, et le résultat de son bon fonctionnement. Il est bien dans son fonds une activité pratique, opérant sur des concepts et des jugements à la façon dont on opère sur les choses, et sans autres lois que celles de ses opérations.

III. **Théories empiristes du raisonnement.** — Le raisonnement sera toujours la pierre d'achoppement de l'empirisme, par ce qu'il comporte d'opérations, qui ne se laissent pas facilement escamoter, et par l'originalité irréductible de son déterminisme et de sa vérité logiques. Cependant Stuart Mill a cru pouvoir le réduire à l'association. Tout raisonnement, selon lui, se ramène au raisonnement par analogie, et celui-ci à l'association de ressemblance, et donc à l'habitude (p. 239). Le type même du raisonnement est l'inférence du particulier au particulier : un enfant se brûle ; cela lui suffira pour craindre le feu, et pour que toute expérience nouvelle du feu lui évoque l'expérience de la brûlure. L'idée générale n'est donc pas indispensable ; et elle n'est, à tout prendre, qu'une sommation d'expériences individuelles. Raisonner revient toujours à se souvenir, sans qu'il y ait lieu ni à invention, ni à opérations quelconques.

Critique. — 1. L'habileté de cette argumentation consiste à exploiter un exemple qui peut être, en effet, aussi bien un cas d'association qu'un cas de raisonnement. Chat échaudé craint l'eau chaude, à la façon dont l'enfant de Stuart Mill craint le feu. Cependant l'enfant pourra faire une inférence, là où le chat ne fait que subir une association : il suffit pour cela qu'il *pense* avoir affaire au *même* feu. Et alors il fera, non pas une inférence du particulier au particulier, mais une inférence *du même au même.* Or il n'y en a pas d'autres. Nous avons vu combien extérieure est la considération du général, qui est toujours « le même » dans des cas différents. Les idées générales ne sont que les idées qui ont pu se généraliser utilement : leur essence n'est pas d'être générales, mais d'être les mêmes, et de s'utiliser pour les mêmes cas. — 2. Si maintenant l'on sort de cet exemple concret, et si l'on donne pour matière au débat les raisonnements mathématiques, par exemple, ou d'autres raisonnements complexes sur concepts logiques, l'empirisme est réduit à son affirmation générale que tout s'y fait par analogie et par ressemblances associatives. Mais où est le rôle de l'analogie et de l'association dans le calcul algébrique ? L'explication suggérée n'est plus seulement fausse, elle devient impensable. — 3. De plus, que deviennent les lois logiques du raisonnement, si manifestement irréductibles aux lois de l'association ? Que devient surtout la vérité logique, cette vérité engendrée par les raisonnements, et sans rapports avec l'expérience ? L'empirisme ne peut que la nier, en dépit du fait crucial des raisonnements logiquement vrais à propositions empiriquement fausses. — 4. Il nie enfin, et doit nécessairement nier, jusqu'au raisonnement lui-même, et au syllogisme, qui ne sont pour lui que de pseudo-opérations logiques, des parades inutiles et inefficaces, qui ne prouvent rien, et ne servent à rien. Sur ce point les empiristes, de Bacon à Stuart Mill, se passent de main en main des arguments dont l'examen revient à la logique, mais que démentent déjà nos analyses du rôle de la déduction dans la vie, et de la fonction utilitaire du raisonnement. En dépit de l'empirisme, l'expérience montre en lui le maximum d'activité intellectuelle ; il est l'instrument le plus efficace de la pensée dans la solution de tous ses problèmes, tant pratiques que théoriques.

IV. Théories intuitionnistes. — Les empiristes ne sont pas les seuls à médire du raisonnement. Chose remarquable, leurs thèses négatives sont reprises par bien des rationalistes, par ceux qui font de la pensée une intuition intellectuelle et qui voient dans la contemplation de l'in-

telligible la vocation essentielle de l'esprit. De là tant d'anathèmes contre « la raison raisonnante ». C'est ainsi que les logiciens de Port-Royal voient dans le raisonnement un signe de faiblesse, et non un signe de force. Raisonner, disent-ils, c'est faire un détour pour arriver à une vérité dont on ne peut obtenir l'intuition immédiate. Un esprit parfait aurait cette intuition immédiate, et donc n'aurait pas à raisonner : il n'aurait que des idées adéquates.

Mais cet intuitionnisme comporte une méconnaissance de la nature de l'idée et des fonctions supérieures de l'esprit. L'idée n'est pas une intuition de la réalité, mais un outil qui nous sert à la penser en son absence ; les objets mentaux ne sont pas des objets réels, comme nous l'avons vu (p. 343). A aucun point de vue l'idée ne peut se suffire ; sa contemplation intuitive serait l'occupation la plus stérile de l'esprit. Et ce ne serait pas une contemplation de la vérité, car il n'y a pas de vérité en dehors des jugements et des raisonnements. Les idées sont faites pour être liées, et toutes nos connaissances veulent être enchaînées et systématisées. Le raisonnement n'est que la forme supérieure de notre pouvoir de systématisation et d'enchaînement. Il est donc marque de force, et non de faiblesse. Y renoncer et supprimer la « raison raisonnante », serait mutiler et paralyser l'esprit, lui interdire toute possibilité de résoudre des problèmes et de progresser dans la recherche de la vérité. Un esprit qui ne raisonnerait pas serait un esprit qui ne lierait pas, qui n'aurait aucun besoin de preuves, ni de raisons, ni de vérification de ses croyances. On voit à peine comment ce serait encore un esprit. Il est donc aussi vain de vouloir réduire la pensée à l'intuition intellectuelle que de vouloir la réduire à l'intuition sensorielle : l'empirisme de l'intelligible aboutit comme l'empirisme du sensible à nier nos meilleures activités intellectuelles. Tout au rebours de ces excès, le sens commun a parfaitement raison de voir dans l'aptitude à raisonner la plus haute manifestation de l'intelligence, le critérium le plus sûr pour différencier l'homme de l'animal. C'est pourquoi la logique n'appartient qu'à l'homme ; l'art de penser sera toujours essentiellement l'art de raisonner, l'art humain par excellence.

CHAPITRE XXI

LA RAISON ET LES PRINCIPES DIRECTEURS DE LA CONNAISSANCE

Article I. — *La raison.*

Il est assez difficile de la définir, à cause de la multiplicité des sens du mot, qui recouvre différents concepts apparentés, mais différents. Voici les principaux.

§ 1. — Raison objective et raison subjective

I. Raison objective. — On dit « avoir raison » ; on dit encore penser ou vivre « selon la raison » ; on parle d'idées ou d'actions « raisonnables », qui tiennent cette qualité de leur conformité à la raison. Il y a donc une sorte de raison objective, qui est la même pour tous, et qui obtient tout de suite notre respect. Elle est en quelque façon le *code universel du raisonnable*, l'*idéal ou la règle à laquelle on réfère toute pensée et toute action, et qui sert à juger de leur valeur.* — C'est à elle que l'on songe quand on dit « cultivez la raison », « aimez la raison » (Boileau) ; « rien n'est meilleur, rien n'est plus fort, rien n'est plus doux que la raison » (Socrate) ; « la raison commande plus impérieusement qu'un maître » (Pascal).

Le sens commun. — A ce point de vue objectif, la raison est souvent identifiée au sens commun, pris lui aussi, pour la norme pratique du raisonnable. Il n'est que *l'ensemble des principes théoriques et pratiques qu'à une époque donnée un peuple donne tient pour l'expression authentique de la raison.* Dire « cela n'a pas le sens commun » équivaut à dire « cela est parfaitement déraisonnable ». — On a souvent remarqué la relativité du sens commun ; comment celui d'une époque ou d'un peuple n'est pas celui d'une autre époque ou d'un autre peuple ; comment il s'y glisse, à côté de vérités universelles et indubitables, des affirmations très contestables en dépit de leur vogue. Tout le monde sait qu'il y a eu de tout temps des erreurs inscrites au catalogue des vérités de sens commun : telles l'existence des antipodes, la théorie géocentrique, etc. C'est qu'il est fait mi-partie de principes qui sont ceux de la raison, et mi-partie

de croyances liées à un certain état de civilisation ; le tout rangé indistinctement parmi les « idées reçues », qui ont cours forcé. L'homme de sens commun ne fait pas attention à ces alliages, et voit dans ce qui est communément accepté autour de lui la formule même des exigences de la raison, ce que tout homme d'esprit sain doit penser, et ce devant quoi il n'y a qu'à s'incliner. Mais cette confusion doit être évitée, et la raison proprement dite distinguée du sens commun. Ce qui rend cette distinction difficile à réaliser en pratique, c'est précisément la nature de la raison. Son code idéal est surtout celui des lois non écrites ; ce qui permet à tant de gens de les invoquer, et de se croire bons juges du raisonnable.

II. Raison subjective. — D'autre part, la raison est souvent prise pour *la faculté de penser et d'agir raisonnablement*, c'est-à-dire d'après des principes et des règles universels. Elle apparaît alors comme la forme la plus élevée de l'intelligence. Elle n'est pas l'intelligence ; car ceux mêmes qui attribuent cette dernière aux animaux leur refusent la raison, considérée comme le propre de l'homme, *animal rationale*. Il s'en faut d'ailleurs que toutes nos opérations intellectuelles témoignent de raison ; on conçoit fort bien que les fous fassent preuve simultanément d'intelligence et de déraison. La raison est ainsi l'*intelligence s'exerçant conformément aux exigences de ses propres lois.* — C'est cette raison que les moralistes vantent et déprécient tour à tour, quand ils nous parlent des grandeurs ou des faiblesses de la raison humaine. C'est elle enfin qu'on nous prie de satisfaire quand on nous dit qu'il faut « s'adresser » ou « parler à la raison », qui n'est que notre meilleure intelligence, la mieux différenciée de la sensibilité.

§ 2. — Raison théorique, raison pratique et raison critique

Etant identique à l'intelligence, la raison subjective prend empiriquement les mêmes formes qu'elle, ce qui lui vaut des différenciations qu'il nous faut expliquer.

1. Considérée *quant à son mode de fonctionnement*, elle apparaît alternativement comme raison intuitive et comme raison discursive, selon qu'on l'envisage dans la pensée implicite ou dans la pensée explicite (p. 338).

2. Considérée *quant à ses objets d'application*, la raison reçoit, tout comme l'intelligence, diverses dénominations empiriques. L'on a ainsi :

I. La raison ou l'intelligence spéculative. — C'est celle

à laquelle nous devons nos connaissances théoriques. Elle est mue essentiellement par la curiosité de la vérité, et ne se satisfait qu'avec des vérités objectives. Ses principes sont « les principes directeurs de la connaissance ». Elle les applique successivement à la constitution et à la systématisation de nos savoirs les plus généraux, empiriques, scientifiques et philosophiques. Ce qui l'a fait différencier en *raison empirique*, en *raison scientifique*, et en *raison philosophique*.

II. **La raison ou l'intelligence pratique.** — C'est celle à laquelle nous devons l'organisation de nos actions, et principalement de nos actions morales. Elle est mue par le besoin de l'ordre, qu'elle cherche à réaliser partout ou elle peut. Ses principes ne sont autres que les principes directeurs de l'action : principes techniques de nos activités pratiques ; principes esthétiques de nos activités artistiques ; principes moraux de notre vie supérieure. Il y a donc lieu de différencier diverses raisons pratiques : celle qui fait l'homme d'action n'est pas celle qui fait l'artiste ; et ni l'une ni l'autre ne sont à confondre avec la raison pratique qui fait l'homme moral.

III. **La raison ou l'intelligence critique.** — C'est celle à laquelle nous devons toutes nos appréciations de valeur, et en particulier l'appréciation de la valeur de nos pensées et de nos actions. Elle juge les produits des deux autres raisons, conformément à leurs propres principes. Elle est ainsi la faculté de discerner le vrai du faux, le bien du mal, le beau du laid, etc. De ceux qui ont ces discernements, l'on dit qu'ils ont « du jugement », ou, plus familièrement, « de la *jugeotte* ». De ceux qui ne les ont pas, ou les ont mauvais, l'on dit qu'ils ont « le jugement faux ». Et l'on prétend volontiers qu'un tel jugement ne se redresse pas, qu'il s'explique par l'absence d'un sens naturel, auquel on ne supplée pas. « L'on peut être très intelligent, très savant, etc., et n'avoir pas de jugement. » Ce qui veut dire que l'on peut être bien doué quant aux opérations de connaissance et d'action des raisons théorique et pratique, et mal doué quant aux opérations de la raison critique.

Le bon sens. — Nous avons vu (p. 378) que ces opérations, ou jugements critiques, offrent le caractère remarquable d'être notre pensée la plus implicite, et la plus voisine de la sensibilité. Aussi les exprime-t-on naturellement en termes de sensibilité ; l'on parle d'un « sens logique » de la vérité et de l'erreur, d'un « sens pratique » des opportunités, des

possibilités et des agencements de l'action, d'un « sens moral », d'un « sens ou goût esthétique », d'un « sens ou tact des convenances », etc. Tous ces différents sens réunis constituent le « bon sens », qui n'est qu'une aptitude universelle à bien juger et à bien apprécier. Malgré son nom, le bon sens n'a rien de sensoriel. Il n'est toujours que la raison critique, considérée dans son jeu le plus concret et le plus spontané. Elle juge encore, alors qu'elle paraît ne faire que sentir, et juge d'après des règles et des lois qui font corps avec elle.

Ce sont précisément ces règles et ces lois qui, une fois dégagées, constituent ce que nous avons appelé la raison objective. Car celle-ci est avant tout la formule des exigences de la raison critique, des principes de pensée et d'action qu'elle avoue. Le sens commun ne devrait donc être que la formule même du bon sens. Si, comme le voulait Descartes, le bon sens était la chose du monde la mieux partagée, le sens commun serait le code le plus sûr du raisonnable : il y aurait identité entre « le bon sentir » et le « sentir commun ». Nous avons dû dire qu'il n'en est pas toujours ainsi, et qu'il y a place pour des préjugés dans les croyances universelles. C'est pourquoi il faut souvent bien du bon sens pour découvrir les erreurs du sens commun, et pour reconnaître des vérités qu'il méconnaît ou méprise. Bien des paradoxes ne sont que des vérités de bon sens qui déroutent les habitudes du sens commun.

§ 3. — Le problème de la raison

L'unité de la raison. — Il importe de ne pas se tromper sur la nature des distinctions que nous venons de mentionner, et de ne pas y voir autant de facultés distinctes. Elles sont purement empiriques et pratiques, et ne touchent en rien à l'unité de la raison, qui reste la même en tous ses usages et en toutes ses applications, et ne change pas de nature en changeant d'objets. Qu'elle soit intuitive ou discursive, qu'elle soit théorique, pratique ou critique, elle n'est jamais que *l'ensemble et le système des premiers principes qui nous servent à penser tout ce que nous pensons.* Il n'y a qu'un système de principes, et il n'y a qu'une raison, parce qu'il n'y a qu'une intelligence.

Les morcellements de la raison. — Il s'en faut bien que le danger de morceler la raison en facultés distinctes soit imaginaire. Rien n'est plus fréquent, au contraire, que de voir opposer la raison pratique à la raison théorique, la raison intuitive à la raison discursive, etc., et refuser à l'une les prérogatives que l'on réserve à l'autre.

1. C'est ainsi que Kant octroie à la raison pratique le primat sur la raison théorique ; bien plus, il accorde à celle-là le pouvoir de résoudre des problèmes insolubles à celle-ci, tels les problèmes de la liberté, de l'âme et de Dieu. En outre, dans la raison théorique, il distingue une partie intuitive, la *Vernunft*, ou raison proprement dite, spécialisée (pour son malheur, car elle n'aboutit qu'à s'illusionner) à la connaissance de réalités métaphysiques, ou noumènes ; et une partie discursive, le *Vers-*

tand, ou entendement, consacré à la connaissance des phénomènes. Enfin, sous le nom de « faculté de jugement », il institue une troisième faculté rationnelle, à laquelle il réserve la catégorie et le principe de finalité, qui n'entrent pas dans la table des catégories de la raison théorique ni dans celles de la raison pratique. — La psychologie ne peut évidemment que protester contre ces morcellements, inspirés par l'esprit de système.

2. D'autre part, les philosophes postkantiens, Fichte, Schelling et Hegel, suivis en cela par les Eclectiques, reprennent la distinction de la raison intuitive et de la raison discursive. Mais, cette fois, c'est pour exalter la première et déprécier la seconde. La raison intuitive se trouve dotée du privilège exclusif de nous mettre en communication immédiate avec l'Absolu et l'Infini. — Cet intuitionnisme ne procède que d'une métaphysique panthéiste ; il est désavoué par la psychologie. Car les idées d'infini et d'absolu sont des idées comme les autres, acquises comme les autres, et pensées comme les autres. On peut les penser dans les intuitions de la pensée implicite, et elles n'en seront ni plus claires ni meilleures ; on peut aussi les penser dans le discours de la pensée explicite, et c'est ce qu'il faut faire pour les contrôler.

Toute création de facultés distinctes dans la raison sera toujours une mythologie fondée sur des abstractions réalisées.

II. Le problème de la raison. — C'est donc essentiellement le problème des premiers principes. Quels sont-ils ? Comment interviennent-ils dans le jeu de nos opérations intellectuelles ? Quelle est leur origine ? Quelle est enfin leur valeur ? Questions capitales pour qui veut pénétrer la nature de l'intelligence. Nous sommes ici à la clef de voûte du problème général de la connaissance, que nous avons déjà vu se poser deux fois, à propos d'abord de la perception, puis à propos de l'idée. Il se pose une dernière fois à propos du jugement et du raisonnement, dont les premiers principes ne sont que les règles. Il s'agit donc de déterminer les procédés essentiels de l'esprit pour organiser ses connaissances, et pour rendre intelligible toute expérience. De là l'importance extraordinaire accordée de tous temps et par tous les philosophes au problème des premiers principes, et la multiplicité et la diversité des théories de la raison. — Avant d'en venir à ces théories, nous avons à dégager et à analyser, indépendamment de tout système, la nature psychologique des premiers principes.

ARTICLE II. — ***Nature psychologique des premiers principes.***

Principes et catégories. — Les rapports qui nous servent à penser sont en nombre indéterminé : rapports d'identité, de ressemblance, de différence, de grandeur, de proximité, de succession, de paternité, de filiation, etc., etc. L'on s'aperçoit vite

que cette multiplicité peut se réduire. Que je dise que le soleil échauffe la pierre, qu'un clou chasse l'autre, que Jacques bat Paul, que la paresse entraîne la misère, etc., je ne fais qu'user du même rapport de causalité dans quatre cas différents. Ainsi est-on amené à rechercher les rapports les plus généraux, les rapports-types, dont les autres ne seront que des applications et des variations. A cette réduction des rapports correspondra une réduction parallèle des jugements, jusqu'à la détermination de jugements-types dont les autres ne seront encore que des applications et des variations. *On appelle catégories, ou idées premières, les rapports-types; et premiers principes les jugements-types.*

Il y a correspondance naturelle entre une catégorie et son principe ; par exemple, entre la catégorie d'identité et le principe d'identité. Celle-là n'est que la pure dénomination conceptuelle du rapport ; et celui-ci, que la formule la plus générale de son application, et comme le schème abstrait et la règle de tous les jugements d'identité. Une classification exacte des catégories et des principes nous donnerait donc ce que nous cherchons, c'est-à-dire le dénombrement de nos méthodes naturelles de pensée, et les lois organiques de ces méthodes, autrement dit la technique spontanée de tous nos jugements et de tous nos raisonnements [1].

A défaut de cette classification exacte, on peut prendre pour point de départ la nomenclature qu'a donnée Leibnitz. Il

1. La définition que nous donnons ici des catégories et des idées premières est prise du point de vue moderne de la psychologie fonctionnelle. Il s'en faut que ce point de vue soit le seul possible, et surtout qu'il ait prévalu dans l'histoire de la philosophie. — Aristote, qui est le premier à avoir donné une théorie des catégories, les conçoit, mi-logiquement et mi-ontologiquement, comme les genres supérieurs des attributs de l'être, les qualifications suprêmes par lesquelles nous le pouvons définir. (*Catégoria* vient du verbe logique *catégorein*, attribuer). Il compte ainsi dix catégories, qui sont : la substance, la qualité, la quantité, la relation, l'action, la passion, le lieu, le temps, la situation, la manière d'être. — D'autre part, par idées premières les cartésiens entendirent souvent les idées ontologiques d'infini, de parfait et d'absolu, considérées comme premières au point de vue de l'être. — Kant, enfin, voit dans les catégories des méthodes de jugement, mais de jugement logique. C'est d'après une classification des jugements logiques qu'il établit sa table de douze catégories, rangées par triades : *a*. Quantité (unité, pluralité, totalité) ; *b*. Qualité (réalité, négation, limitation) ; *c*. Relation (substance, cause, réciprocité) ; *d*. Modalité (possibilité, existence, nécessité).

Tous ces points de vue apparaissent difficilement conciliables. A tout le moins l'on attend encore une doctrine définitive des catégories. C'est pourquoi, faisant ici de la psychologie, nous ne pouvons que nous en tenir provisoirement au point de vue fonctionnel des méthodes naturelles de penser.

rattache tous les principes à deux principes généralissimes, correspondant aux deux fonctions essentielles de la pensée. A sa fonction logique, génératrice de vérité logique, répond le principe d'identité, avec ses succédanés, le principe de contradiction, le principe du tiers exclu, le principe du tiers équivalent ; et à sa fonction réelle, génératrice de vérité réelle, correspond le principe de raison suffisante, avec ses succédanés, le principe de causalité, le principe de substance et le principe de finalité. — Cette brève et sèche nomenclature pourrait faire croire que nous sommes en logique, que tous ces principes sont inconnus à la pensée ordinaire, et qu'ils n'y servent de rien. On se tromperait, et nous allons voir, en esquissant leur psychologie, qu'on les observe alors qu'on s'en doute le moins, et même dès la pensée prélogique.

§ 1. — Analyse descriptive

I. Catégorie et principe d'identité. — 1. *Universalité de la catégorie.* — Elle est la plus essentielle à l'esprit, comme nous n'avons cessé de le constater à propos de toutes nos connaissances. Pas de connaissance qui ne vise à être la connaissance *du même*, et à rester *la même*, qui ne trouve la condition ultime de son utilité, et par là de sa valeur et de son existence même, dans cette double identité objective et subjective. Toutes nos analyses antérieures sont à grouper ici comme autant d'illustrations de cette thèse fondamentale. Déjà une simple image ne sert à connaître les objets que si ni eux ni elle n'ont changé. Toute la psychologie de la perception s'éclaire de ce point de vue (p. 280) : représenter les choses sans identité serait les mirer, non les connaître. De même de la psychologie de l'idée (p. 360) que nous avons ramenée à la conception d'objets mentaux identiques applicables à des objets réels identiques. De même de la psychologie du jugement (p. 374), réduite à une identification d'un sujet et d'un attribut : et de la psychologie du raisonnement (p. 390) réduite à l'identification de conclusions et de prémisses. Toute la logique, enfin, n'est qu'un formulaire de lois d'identités.

2. *Le principe et ses succédanés.* — Le principe d'identité s'énonce « *tout ce qui est, est* » ; ou plus schématiquement « *A est A* ». C'est là sa formule positive. — Sa formule négative est « *A n'est pas non A* », qui est celle du principe de contradiction (ou mieux de non-contradiction), selon lequel « *une même*

chose ne peut pas être et n'être pas ce qu'elle est, en même temps et sous le même rapport » (Aristote). — Du principe de contradiction résulte, comme un corollaire, le principe du tiers exclu : « *de deux hypothèses exactement contradictoires il faut que l'une soit vraie et l'autre fausse* » ; tout « tiers parti » est nécessairement exclu.

Il n'est jugement ni raisonnement qui ne trouvent dans l'observation du principe d'identité le critérium de leur vérité logique, et dans sa violation le critérium de leur fausseté logique. Il exprime les nécessités primordiales de la pensée ; c'est pourquoi nous le respectons et lui obéissons d'instinct. Il n'est pas nécessaire pour cela de le connaître. On n'a pas besoin de savoir ce que c'est que la contradiction pour avoir horreur de la contradiction. Tout le monde a le sens de l'absurde, encore que tout le monde ne puisse pas définir l'absurdité, qui n'est qu'une pensée contradictoire, comme le cercle carré, le tout plus petit que sa partie, le blanc qui serait noir, etc.

3. *Applications.* — *a*) Le principe d'identité est, selon Leibnitz, la « loi du possible ». Il suffit à nous construire celles de nos sciences qui n'étudient que des concepts, indépendamment de leur rapport à l'expérience. Telles les mathématiques. Les nombres sont tous réductibles à l'unité ; et l'unité n'est que l'identité quantitative. Toutes les opérations arithmétiques ne sont que des techniques d'égalités et d'inégalités, c'est-à-dire d'identités et de non-identités quantitatives. Toutes les opérations géométriques ne sont que des techniques de superpositions et d'égalisations, c'est-à-dire d'identifications de figures. Etc.

b) Avec Aristote, il faut dire en outre que le principe d'identité est également la « loi du réel ». Héraclite l'a nié, en montrant dans les choses un universel devenir, perpétuellement hétérogène, où les contradictoires se mêlent au lieu de s'exclure. La loi de l'expérience serait donc une loi de contradiction, et non une loi d'identité : d'où les sophistes concluaient à l'impossibilité de toute connaissance et de toute science. Ils concluaient très logiquement, car la connaissance et la science exigent de l'identité objective. Mais ils avaient tort, tout comme Héraclite : car le flux des choses ne laisse pas de présenter de l'homogène, celui précisément que dégagent la connaissance et la science. Dans tout ce qui change, il y a ce qui ne change pas, et c'est cela qui se laisse penser. Notre intarissable curiosité d'identités, de ressemblances et d'analogies trouve déjà à s'alimenter dans nos perceptions. Mais la science surtout vit de la croyance que les phénomènes se répètent, que leurs rapports sont constants, et qu'ils s'expriment dans des lois. Toute loi est une formule d'identité. Et le principe suprême de toutes les sciences, le « principe de légalité » (Meyerson), selon lequel tout est dominé par des lois, n'est que l'universalisation à toutes les sciences et à tous les phénomènes d'un principe d'identité objective. Non seulement les faits de causalité se répètent, mais encore les faits de finalité : le savant croit à l'identité

des types spécifiques, et à l'identité des fonctions vitales, comme à l'identité des faits mécaniques, comme à l'identité enfin de tout ce qu'il y a d'intelligible dans la nature. L'identité est donc une loi des choses comme elle est une loi de l'esprit : elle fonde la vérité réelle de nos connaissances, tout aussi bien que leur vérité logique.

II. Catégorie et principe de raison suffisante. — 1. *Leur aspect primitif.* — Dès l'éveil de son intelligence, l'enfant se montre tourmenté de problèmes sur le « pourquoi » et le « comment » des choses. Cette curiosité naturelle est le fait du jeu spontané de la catégorie de « raison suffisante ». Elle implique la double croyance que rien ne se suffit, et que tout s'explique par autre chose que soi-même, en quoi il trouve ses conditions. Croyance que formule le « principe de raison suffisante », dit encore « principe d'universelle intelligibilité », dont les formules les plus générales sont « *tout est conditionné* », et « *tout a sa raison* ». Raison pour laquelle il est plutôt que de ne pas être, il est ceci plutôt que cela, il est ici plutôt que là, il est maintenant plutôt qu'à un autre moment, etc. « Comprendre » revient toujours à trouver des conditions et des raisons des choses.

Naturellement le besoin de raisons est variable selon les esprits. Il en est qui acceptent les choses telles quelles, sans se poser à leur sujet de pourquoi ni de comment ; ce sont les moins intelligents. Les plus intelligents, au contraire, se révèlent par une curiosité insatiable de raisons, qui est le ressort de toutes les explications scientifiques et philosophiques. Curiosité qui paraît impossible à jamais satisfaire complètement ; car la recherche des raisons mène à d'autres raisons, puis aux raisons de ces raisons, et ainsi à l'infini. L'intelligibilité totale de l'univers supposerait la connaissance totale de l'infinité de ses phénomènes, présents et passés, et de l'infinité de leurs raisons.

2. *Leurs différenciations.* — D'autre part, il y a différents types de raisons ; il doit donc y avoir différentes formes du principe de raison, et qui engendrent différentes curiosités. A qui recherche, par exemple, le pourquoi de la floraison des plantes, on pourra répondre en invoquant les causes physiques de l'ascension et de l'action de la sève, ou les fins biologiques de la fleur, ou les substances chimiques qui se transforment dans la plante. Causes, fins, substances : trois sortes de raisons, donnant lieu à trois principes succédanés du principe général de raison suffisante, dont ils retiennent le sens universel et commun, qui est toujours de conditionner et d'expliquer un objet par autre chose que lui-même.

III. Catégorie et principe de causalité. — L'expérience nous donne des phénomènes qui se succèdent ; peu à peu nous en venons à expliquer ceux qui suivent par ceux qui les précèdent, à voir dans ceux-là des effets dont ceux-ci sont les causes[1]. Notre conception de la causalité subit une élaboration progressive dont on peut à peu près esquisser les étapes comme il suit :

1. *La cause-agent.* — Il s'en faut bien que la curiosité des causes soit spontanément universelle. Parmi les phénomènes, il y a ceux qui *vont de soi*, et qui ne requièrent aucune explication. Ils constitueront même, pendant toute notre vie, la plus grande partie de notre expérience, sans que leur incompréhension nous gêne le moins du monde. Le soleil se lève, il pleut, il gèle, les rivières coulent, etc., tout cela n'excite guère de curiosité des causes que chez le savant. Par contre, ce qui l'excite tout de suite, comme on le voit chez l'enfant (et même chez l'animal), c'est le *phénomène insolite* et qui ne va pas de soi : la chaise qui remue, le vase qui tombe, le bruit qui éclate, etc. La question qui se pose immédiatement est : qui a fait cela ? la cause étant conçue comme une personne ou un animal. Car la première expérience de l'enfant paraît comporter surtout le discernement des êtres qui se meuvent eux-mêmes, et des objets naturellement inertes, qui ont besoin d'autrui pour les mouvoir. Sa première notion de cause est ainsi celle de l'agent des mouvements ; et la causalité apparaît comme une action comme une production de mouvement.

2. *La cause-force.* — Venant à prendre conscience de sa propre action, et des mouvements dont il se sent l'agent, l'enfant perçoit sa propre causalité dans ses mouvements musculaires, dans l'expérience de l'effort. Il en résulte que son idée de cause va s'envelopper désormais des idées d'effort et de force ; ce qui lui fera concevoir toute cause éventuelle de mouvements comme une force capable de les produire.

3. *La cause-antécédent.* — Bientôt, de nouvelles expériences lui élargissent encore ses conceptions. Son action ne dépend pas seulement de lui-même et de sa force, mais encore de circons-

1. Il s'agit exclusivement ici de la *cause efficiente*, en tant que distincte de la *cause finale* et de la *cause substantielle*. Ces dénominations sont celles d'Aristote et des scolastiques, qui entendaient par cause ce que l'on entend aujourd'hui par raison suffisante. De leurs quatre causes, la cause matérielle et la cause formelle correspondent à la substance, la cause finale à la fin, et la cause efficiente ou motrice à la cause tout court, au sens moderne du mot, le seul que nous retenions ici.

sances extérieures. Si son jouet ne fonctionne pas, il y a des raisons, et qu'il cherche : cela tient à tel obstacle, à ceci, à cela, etc. C'est ainsi que le fumiste cherchera diverses raisons pour lesquelles la cheminée fume ; et ainsi encore que le savant attribuera tout phénomène à un ensemble de circonstances inégalement efficaces. La cause n'est plus alors que la condition d'existence d'un phénomène, sa condition sine qua non ; et finalement le ou les antécédents dont dépend son apparition.

C'est cette conception qui s'exprime dans le principe : « *tout phénomène a une cause* », c'est-à-dire des antécédents dont il dépend [1]. Encore n'est-ce là qu'une formule empirique. Elle sera remplacée par une formule scientifique, grâce à une lente réflexion sur le jeu de la causalité, et finalement à son interprétation avec la catégorie d'identité. Car c'est en fonction de l'identité que la science en est venue à concevoir que « *dans les mêmes circonstances les mêmes antécédents sont suivis des mêmes conséquents* », ce qui est la formule scientifique de la causalité, ou du déterminisme.

4. *La cause-énergie.* — Il ne reste plus qu'à identifier l'antécédent et le conséquent, conçus comme deux manifestations successives d'une même et unique énergie. C'est là le dernier enrichissement de la notion de causalité, réservé à la pensée scientifique et philosophique, et totalement inconnu, non seulement de l'enfant, mais encore de la plupart des hommes. Mais, qu'il s'agisse de la cause-agent, de la cause-force, de la cause-antécédent, ou de la cause-énergie, il s'agit toujours d'une condition d'apparition des phénomènes. La catégorie n'a donc pas changé de nature en variant ses applications.

IV. **Catégorie et principe de substance.** — 1. *Substance et phénomènes.* — Nous ne cessons de faire spontanément dans toutes nos expériences, tant externes qu'internes, le départ du stable et de l'instable, du permanent et du fugitif, du réel et de l'apparent, du dedans et du dehors. C'est à ces distinctions que correspond celle de la substance et du phénomène. — Déjà, dès la perception, tout objet sensoriel est constitué essentiellement des qualités étendues, solides et durables, qu'y perçoivent l'œil et la vue. Sa *substance empirique* est faite de ces données tactilo-visuelles. Les données des autres sens, sons, odeurs,

1. La formule parfois employée : tout effet à une cause, est à rejeter comme une simple tautologie. Car, l'effet se définissant : ce qui a une cause, elle revient à dire inutilement : ce qui a une cause a une cause.

etc., n'y entrent pas, mais en procèdent comme des phénomènes qu'elle produit et qu'elle n'est point. — A leur tour, les qualités tactilo-visuelles cessent de faire partie de la substance aux yeux du savant, dès qu'il les reconnaît susceptibles de varier : la cire peut changer de couleurs, de formes, de résistances, et tout corps peut passer par les trois états solide, liquide et gazeux. Sa *substance scientifique* est donc à chercher par delà et par-dessous ces modifications, dans les éléments chimiques simples dont il est intérieurement constitué : tout le reste n'est que phénomène, et se réduit à des compositions et à des mouvements de ces éléments. — A son tour, le philosophe continue ce processus d'intériorisation. Il en vient à voir dans les derniers éléments des choses les manifestations d'une entité plus profonde, d'une *substance métaphysique*, la matière, conçue comme la réalité universelle et homogène qui se diversifie dans la multiplicité hétérogène des formes et des mouvements. — Appliqué enfin à l'expérience interne, comme il l'a été à l'expérience externe, le même travail de différenciation fait opposer aux phénomènes de conscience l'âme qui en est le principe. Ainsi ne cessons-nous d'user partout de la catégorie de substance.

2. *Le principe.* — Tout phénomène se présente donc comme « insuffisant », et même comme doublement insuffisant. Insuffisant d'abord quant à son apparition, dont la raison suffisante est dans sa cause, dans son antécédent. Insuffisant ensuite quant à sa subsistance, dont la raison suffisante est dans sa substance. Il n'a de réalité que celle qu'il lui emprunte. D'où le nouveau principe : *Tout phénomène suppose une substance.*

La substance est ainsi obtenue par un approfondissement de la réalité. Elle est l'en-dessous et l'en-dedans des choses (*sub-stare*). Elle est ce qui existe en soi et par soi, alors que les phénomènes n'existent qu'en elle et par elle. Elle est la réalité intérieure dont ils sont la manifestation extérieure, le fonds dont ils sont l'apparence, la source permanente dont ils ne cessent de jaillir. Elle les produit, et sert de principe d'unité à leur diversité, de principe d'identité à leur instabilité, de principe d'être à leur devenir. C'est ce qui a permis de dire que la catégorie de substance est comme une reprise, et une synthèse concrète, des catégories d'identité et de causalité dans l'ordre des réalités inapparentes, la substance étant essentiellement ce qui est et ce qui agit.

V. Catégorie et principe de finalité. — 1. *Les deux fina-*

lités. — D'une façon générale, qui dit finalité dit disposition de moyens par rapport à une fin. Mais cette disposition peut être envisagée à deux points de vue bien différents, ce qui donne deux sortes de finalités.

a. *Finalité subjective.* — On peut premièrement voir dans la finalité l'œuvre d'une volonté intelligente, dont elle révèle la méthode d'action. Toute volonté, en effet, conçoit d'abord une fin, puis des moyens pour réaliser cette fin. Ainsi, l'on veut être heureux, et l'on cherche le bonheur dans les plaisirs, ou dans les richesses, ou dans la vertu, etc. Il y a là une *finalité subjective*, ou d'*intention* ; car c'est l'intention de la fin qui rend compte du choix et de l'utilisation des moyens.

b. *Finalité objective.* — On peut, en second lieu, faire abstraction de toute volonté et de toute intention, et considérer objectivement la fin comme le résultat vers lequel converge l'agencement des moyens, et auquel ils sont adaptés. C'est ainsi que, sans songer le moins du monde à qui a pu le vouloir et le faire, l'on constate que les poumons servent à respirer, l'estomac à digérer, etc., et en général que tout organe sert à accomplir une fonction. C'est là une *finalité objective*, ou *d'adaptation.*

Cette catégorie de finalité objective est d'une extrême fécondité pour l'esprit, auquel elle fournit divers points de vue à considérer dans les choses, et qu'elle dote d'autant de sous-catégories, telles que celles d'utilité, de bonté, de perfection, de valeur, d'ordre, de solidarité, de beauté, de bien et de mal. Car tous ces concepts dérivent des concepts de fin et d'adaptation de moyens. — Cela est clair pour l'*utilité*, ainsi que nous venons de le voir ; il y a synonymie entre l'utilité et la finalité des organes. La *bonté* d'une chose ou d'un être quelconque se définit également par les services qu'ils peuvent rendre, et par les besoins auxquels ils satisfont ; et leur *perfection*, par ce qu'ils réalisent de l'idéal, c'est-à-dire des fins et des fonctions, que l'on conçoit pour eux. De même, toute *valeur* se ramène à une appréciation de services ou de perfections ; la valeur économique de l'argent est la mesure de son utilité économique ; la valeur morale est une mesure de perfection morale, etc. D'autre part, tout *ordre* et toute *organisation* résultent d'un agencement bien combiné de détails concourant à un ensemble, comme des moyens exactement appropriés à leur fin, coordonnés les uns aux autres, et tous subordonnés au résultat final. Pareillement toute *solidarité*, ou interdépendance d'éléments, naît de leur coordination et de leur subordination réciproques, qui les fait utiles

les uns aux autres, et alternativement fins et moyens les uns des autres. C'est ainsi que, dans un corps vivant, le cœur ne peut jouer sans le cerveau, ni le cerveau sans le cœur, etc. : le cœur est une fin pour le cerveau qui assure son innervation ; et il lui est un moyen par là qu'il lui assure une bonne irrigation sanguine. A son tour, la *beauté* n'est intelligible que par des considérations d'harmonie, c'est-à-dire d'organisation et de solidarités d'éléments rapportés à un plan idéal, à l'unité d'une fin supérieure où l'esprit trouve à se satisfaire pleinement. Enfin le *bien* et le *mal* moral ne se conçoivent que par rapport à des fins morales ; et les meilleures définitions qu'on en donne se fondent sur des considérations d'ordre et de désordre moral, de réussites et d'échecs de fonctions morales. — Bref, il n'est point de vies, physiologique, psychologique, esthétique, morale, sociale, etc., qui ne se pense avec des concepts finalistes.

2. *Le principe de finalité.* — On voit par là quelle place tiennent dans notre conscience les perceptions de rapports de finalité. Nous en témoignons spontanément une curiosité insatiable. C'est avec ceux de la finalité subjective que nous comprenons nos actions et celles des êtres intelligents. Et c'est avec ceux de la finalité objective que nous pensons la nature. Car nous ne voulons pas seulement y connaître les choses, et savoir de quoi elles sont faites, ou comment elles sont faites ; nous voulons aussi savoir pour quoi elles sont faites ; nous y cherchons tout de suite des utilités et des organisations. Cette curiosité finaliste est primordiale ; elle est la première et la plus puissante chez l'enfant. On se trompe souvent, en effet, sur le sens de ses interminables « pourquoi », auxquels on répond en lui donnant des causes, alors qu'il demande plutôt des fins. S'il s'enquiert « pourquoi y a-t-il des arbres, un soleil, etc. ? » on le calmera plus vite en lui fournissant des raisons utilitaires, même fausses, (« pour qu'il y ait de l'ombre, de la chaleur, pour que ce soit beau » etc.), qu'en lui expliquant le mécanisme des phénomènes, dont il se soucie assez peu. Il conçoit naturellement la causalité comme subordonnée à la finalité. Et ainsi faisons-nous tous, notre vie durant.

D'où l'intelligibilité immédiate du principe de finalité : *tout a une fin.* C'est-à-dire : rien n'existe pour soi, tout est pour autre chose, tout est coordonné ou subordonné à autre chose, tout est moyen par rapport à quelque fin qu'il n'est que de déterminer. Aristote a donné à ce principe sa formule populaire en disant que la *nature ne fait rien en vain.*

3 La téléologie. — On donne ce nom à l'explication des choses par leurs fins, par leurs « causes finales » (*telos*, fin). Cette explication a souvent été décriée, depuis Descartes et Bacon, comme antiscientifique, la science ne devant se satisfaire que de l'explication par les « causes mécaniques ». Et ainsi la catégorie de finalité apparaît sans valeur de connaissance. Ce n'est pas à la psychologie qu'il revient de justifier la téléologie ; ceci revient à la philosophie. Mais il lui appartient d'en déterminer le concept et de prévenir des malentendus. Elle oblige à distinguer deux téléologies, dont la confusion explique bien des préjugés.

a) Il y a d'abord une *téléologie subjective*, qui consiste à rechercher partout des intentions. Appliquée à l'étude de la nature, elle ne peut donner que des mécomptes. C'est celle dont a usé et abusé Bernardin de Saint-Pierre dans ses « Harmonies de la nature », où il explique toutes choses par les intentions de la nature à notre endroit. Cette méthode est doublement anthropomorphique, et parce qu'elle rapporte tout à l'homme, et parce qu'elle conçoit le cours des choses sur le type des actions humaines, et prête à la nature les desseins que nous pourrions avoir à sa place. Descartes a eu raison de l'écarter et de refuser à la science le droit de préjuger des volontés de Dieu.

b) Il y a, en outre, une *téléologie objective*, qui, sans le moindre souci d'intentions, ne s'enquiert que d'utilités et d'organisations. Quelle que soit sa valeur, cette téléologie constitue une méthode de pensée nettement désintéressée, et qui n'est plus anthropomorphique. Elle nous est aussi naturelle, et même plus naturelle que l'autre. Il est bien remarquable, en effet, que l'enfant ne conçoit guère, avant qu'on lui ait appris à le faire, la nature comme une volonté ou une personne ; il se demande à quoi servent les choses, avant de rechercher qui les destine à cet usage. C'est là exactement l'attitude du savant en présence des phénomènes de la vie, qui se présentent tous comme des phénomènes de finalité objective. D'où le succès des théories modernes d'adaptation, qui n'ont de sens que s'il s'agit d'adaptations de moyens à des fins. L'anatomie et la physiologie des organes s'éclairent par leurs fonctions : l'œil est inintelligible tant qu'on n'y voit pas un appareil de vision. Les différentes transformations de l'embryon ne se comprennent que comme l'évolution d'un organisme en voie de réaliser ses tissus, ses organes et ses fonctions, c'est-à-dire en voie de conquérir ses fins. Toute vie, tant végétale qu'animale, est dominée par des nécessités vitales, qui ne sont que les besoins de l'être vivant tendant à se satisfaire par les mécanismes de la construction de son corps et de l'évolution de tous ses phénomènes intérieurs. C'est bien ici que « la nature ne fait rien en vain », et que tout se justifie par son utilité. Aussi le dictionnaire biologique est il essentiellement finaliste : organes, fonctions, sélection, survie des plus aptes, adaptations, coordination, subordination, organisation, santé, maladie, évolution, tant régressive que progressive, etc., tous ces termes, cependant objectifs, sont inintelligibles s'ils ne signifient quelque fin à réaliser.

Au lieu donc de voir dans la téléologie objective une dérivation de la téléologie subjective, on sera plus près de la vérité en faisant la dérivation inverse. Au lieu de dire que nous faisons agir la nature comme nous, il faut dire que nous agissons comme la nature, et réalisons comme elle des fins par des moyens. Seulement nous le faisons à l'aide de la conscience, ce qui nous amène à utiliser le mécanisme nouveau de la

conception des fins et des moyens. Nous surajoutons l'intention à la finalité naturelle ; mais celle-ci subsiste objectivement sans ce luxe psychique.

c) *Il y a donc lieu de concevoir le principe de finalité comme un principe objectif de connaissance et de détermination des phénomènes.* Détermination nouvelle et originale entre toutes. Quand on explique un phénomène par sa cause, on l'explique par ce qui le précède ; quand on l'explique par sa fin, on l'explique par ce qui le suit. Cette efficacité d'une fin qui n'existe pas encore déroute l'esprit. Elle est réelle cependant, et tout le monde l'admet, même ceux qui la nient. Tout le monde convient que les organes ne seraient pas ce qu'ils sont s'ils n'avaient à remplir telle fonction, que l'œil est adapté à la vision, qu'il varie de l'insecte à l'homme et à l'oiseau selon les services différents qu'il doit rendre. Sa fonction, c'est-à-dire sa fin, détermine donc son existence. Les ennemis des causes finales ne gagnent rien à dire qu'on voit *parce que* l'on a l'œil, et qu'on n'a pas l'œil *pour* voir. Car ils ajoutent que l'œil se conserve parce qu'il est adapté et fonctionne, et que tout organe dépérit faute d'adaptation et de fonctionnement. C'est donc qu'il ne subsisterait pas sans son utilité. Ainsi avons-nous pu, le long de ce traité, expliquer tous nos mécanismes de connaissance par leurs fonctions biologiques, c'est-à-dire par leur utilité et par leurs fins.

On a parlé en ce sens de la détermination par les fins comme d'une *surdétermination*. Le mot est juste ; c'est une détermination ajoutée à celle des causes. Cela ne la condamne pas ; car il s'en faut que la détermination par les causes soit suffisante. Cela ne la justifie pas non plus, et la philosophie aura à déterminer la valeur de la finalité tout comme celle de la causalité et de la substance. Il y aurait lieu encore de parler d'une surdétermination à propos de la détermination des phénomènes par leurs substances. Il nous suffit de constater que nous avons là trois applications du principe de raison suffisante, qui se présentent comme également objectives, visant à donner des raisons suffisantes dans les trois plans de l'avant, de l'après et de l'en dessous des phénomènes. Les concilier n'est pas notre affaire : nous n'avions qu'à y discerner trois méthodes spontanées et nécessaires de la pensée.

4. **Théorie kantienne de la finalité.** — Sous l'influence des doctrines antifinalistes, Kant est amené à distinguer une *finalité externe* et une *finalité interne*. La première est celle où l'on dit que telle chose est pour telle autre chose. *C'est une finalité de destination* ; on ne l'affirme qu'en prétendant découvrir les intentions de la nature. C'est elle dont a usé et abusé Fénelon, disant que le nez est fait pour porter des lunettes, etc., et qu'on retrouve chez Bernardin de Saint-Pierre. Elle ne saurait avoir aucune valeur scientifique. La seconde est celle que manifestent les organismes vivants, où toutes les parties sont solidaires les unes des autres. *C'est une finalité d'organisation.* Elle se définit la détermination des parties d'un tout par l'idée de ce tout, en sorte que toutes soient réciproquement fin et moyen. Cette finalité a une place en science, mais une place secondaire. Elle fonde des *jugements réfléchissants*, qui ne sauraient avoir la valeur des *jugements déterminants* que sont les jugements de causalité ; car ils restent toujours entachés de subjectivité.

Malgré son succès historique, cette distinction appelle des réserves, du point de vue de la psychologie.

1. La distinction entre finalité interne et finalité externe, fondée sur la présence ou l'absence du critérium de destination, est inacceptable. Car il y a destination à l'intérieur même de l'organisme. Par là que les organes sont coordonnés les uns aux autres, ils sont destinés les uns aux autres, et tous à une fin commune, qui est la vie. Et si les uns sont destinés à des fonctions internes, les autres le sont à des fonctions externes, comme, par exemple, les organes des sens et de l'action ; les dents des carnivores et des herbivores sont faites pour un genre de nourriture qui n'existe qu'au dehors. L'adaptation à l'externe vaut ici l'adaptation à l'interne. Aussi bien la finalité la plus externe est encore une finalité interne, si l'on se place au point de vue de l'univers, à l'intérieur duquel tous les êtres ont leur place. Et la finalité la plus interne est encore une finalité externe, puisqu'elle adapte une partie à une autre qui est en dehors d'elle.

2. Il est erroné de dire que chercher une destination, c'est chercher une intention de la nature. C'est simplement chercher une fonction; l'expérience y suffit, sans divination anthropomorphique. C'est l'expérience qui nous apprend la fonction des yeux, qui est de voir, et qui nous permet de comprendre l'anatomie de l'œil fait pour cette fonction. De même pour la fonction des dents, de l'estomac, de tous les organes. Il n'est pas une finalité objective qui ne se découvre ainsi expérimentalement, qu'elle soit externe ou interne : la fin connue explique rétrospectivement le moyen qui la précède et la réalise. Si Fénelon et Bernardin de Saint-Pierre ont abusé de finalité, c'est précisément pour avoir négligé cette méthode expérimentale, et pour avoir eu recours à la divination des intentions, qui, seule, est anthropomorphique comme nous l'avons dit.

3. Enfin, Kant définit insuffisamment la finalité d'un organisme en n'y voyant que l'organisation d'un tout et la solidarité de ses parties. Ces concepts quantitatifs de tout et de parties sont nettement insuffisants et mal appropriés aux données du problème. Ils aboutissent à éliminer les deux données essentielles qui sont la vie elle-même, avec son dynamisme et ses fonctions, et la solidarité du présent et de l'avenir. Kant tient par la la gageure de parler de finalité en ne parlant pas de la fin proprement dite, de la polarisation de la vie par ses nécessités, qui subordonnent toujours le présent à l'avenir. Mais cette gageure, conforme aux théories mécanistes, n'est pas conforme aux faits.

§ 2. — Caractères des premiers principes

Ils sont à la fois, avons-nous dit, nos méthodes subjectives de juger et de raisonner, et le fondement objectif de tous nos jugements et raisonnements. On peut ainsi les caractériser à ce double point de vue :

I. Comme méthodes naturelles de penser, ils constituent nos savoir-faire intellectuels primordiaux, ceux qui sont à la base de notre instinct de penser. De là leurs principaux caractères psychologiques.

1. *L'innéité.* — L'enfant les exerce dès le premier éveil de son intelligence, sans avoir à les acquérir, de même que l'abeille

exerce d'emblée son instinct de butiner sans avoir à l'acquérir. Naturellement l'exercice perfectionnera leur usage, mais il n'aura pas à les créer. Aussi se manifestent-ils par un besoin irrépressible de s'exercer, besoin qui s'actualise spontanément dès que son objet lui est donné. De même que l'abeille ne peut voir les fleurs sans les butiner, de même ne pouvons-nous avoir une expérience sans l'élaborer immédiatement selon nos premiers principes, et en extraire le miel de l'intelligible. Ce besoin de les appliquer n'est autre que notre curiosité naturelle d identités, de raisons, de causes, de substances et de fins.

2. *La nécessité.* — « Ils sont nécessaires pour penser, dit Leibnitz, comme les muscles et les tendons pour marcher, bien que nous n'y pensions point. » Nul ne peut penser sans eux, et nul ne peut penser contre eux. Ils sont aussi nécessitants qu'indispensables. D'un esprit qui s'y soustrairait et qui penserait l'identité des contradictoires, nous ne dirions pas qu'il pense mal, mais qu'il ne pense pas. On n'est un esprit qu'à condition d'exercer et d'observer les premiers principes ; et nous ne pouvons imaginer que les choses soient intelligibles autrement qu'elles le sont pour nous, ni qu'on puisse penser autrement que nous. Même l'intelligence divine ne nous est analogiquement concevable que sur le type de la nôtre, portée à un degré infini de perfection et d'efficacité.

3. *L'universalité.* — Tout instinct est le même dans les individus d'une même espèce ; ainsi des instincts intellectuels que sont les premiers principes, et de la raison qui est leur dénomination commune. C'est pourquoi tout le monde les admet, les applique et pense d'après eux. C'est pourquoi aussi tout le monde s'entend : nous n'aurions aucune communication possible si nous ne pensions selon les mêmes méthodes.

II. **Comme fondement de nos jugements et de nos raisonnements**, les premiers principes voient leurs caractères psychologiques se muer en tout autant de caractères logiques, qui sont ceux des vérités premières.

1. A leur innéité correspond leur *apriorité.* Ils sont vrais antérieurement à l'expérience, et indépendamment d'elle. Puisqu'ils lui préexistent et servent à l'élaborer, ils ne sauraient procéder d'elle ; elle leur fournit leur matière, non leurs lois.

2. A leur nécessité subjective correspond leur *nécessité objective.* Tout jugement ne sera bon et vrai que s'il leur est conforme. C'est pourquoi ils agissent comme des lois et des règles aux

quelles nous en appelons pour justifier toutes nos croyances et nos affirmations. Ils constituent le déterminisme objectif de toute vérité, celui qu'on ne saurait violer sans tomber immédiatement dans l'erreur. Ils sont nécessairement vrais, et leur vérité est la condition de toute vérité. Elle ne se prouve pas, et elle sert à tout prouver. Tout raisonnement la suppose, et aucun raisonnement ne saurait l'établir, puisqu'on raisonne selon les premiers principes, et donc en présupposant leur vérité nécessaire. Vérité immédiatement reconnue, on ne peut pas ne pas y adhérer. Ils sont des jugements purement « évidents pour quiconque en comprend les termes », selon la remarque d'Aristote.

3. A leur universalité subjective correspond leur *universalité objective*. Ils sont universellement vrais, dans tous les temps, dans tous les lieux, comme ils le sont pour tous les esprits. De même que nous ne pouvons imaginer qu'on pense autrement que nous, de même ne pouvons-nous concevoir que nos principes puissent être faux pour d'autres que nous, que leur vérité soit quelque part une erreur. Nous les imposons même à l'intelligence divine, en ce sens que nous ne lui accordons pas la liberté de penser l'absurde et de vouloir le mal. Aussi les premiers principes sont-ils les premières vérités éternelles, éternellement vraies pour tous les esprits. Et chaque fois que nous concevons la vérité universelle d'un jugement quelconque, c'est en la rattachant à la vérité universelle de son principe.

Article III. — *Origine des premiers principes.*

Complexité du problème. — C'est sur cette question de l'origine des premiers principes que se concentre le débat historique entre l'empirisme et le rationalisme. Il semble qu'une option définitive s'impose entre leurs deux formules de l'acquisition par l'expérience et de l'innéité de la raison. Il en serait peut-être ainsi, si le problème était simple. Or il ne l'est pas; il recouvre en effet plusieurs problèmes différents, quoique apparentés, et pour lesquels on ne peut guère espérer une solution unique. Distinguons-en au moins trois principaux :

1. Le problème de l'origine *de notre connaissance* des premiers principes. Comment venons-nous à en prendre conscience, et à nous en faire des idées? Nous avons ici une reprise et une application du problème général de l'origine des idées.

2. Le problème, fort différent, de l'origine de ces principes eux-mêmes et *de leur existence*. Nous sont ils donnés tout faits? Ou avons-nous à nous les constituer de toutes pièces? Ou enfin en possédons nous quelque germe qu'il nous revient de développer? Cette fois, c'est le problème de la genèse de la raison.

3. Le problème *de la valeur* des premiers principes. De quel droit les utilisons-nous? Comment arrivent-ils à rejoindre l'expérience, à l'explication de laquelle on les fait servir? Et nous donnent-ils des connaissances authentiques et valables? Devons-nous conclure, en ce qui les concerne, au dogmatisme ou au scepticisme?

Il est évident que chacun de ces problèmes comporte sa solution propre, et que l'alternative empirisme ou rationalisme risque, par sa simplicité, d'introduire des confusions irrémédiables. On conçoit fort bien, par exemple, qu'on puisse demander à l'expérience la connaissance des principes, et lui dénier leur génération, ou encore leur justification. On s'explique encore que tel penseur se restreigne à tel problème à l'exclusion des autres qu'il néglige, ou qu'il a l'illusion de pouvoir résoudre avec une seule et même formule. On s'explique enfin que des penseurs comme Aristote et Leibnitz aient pu essayer des synthèses de l'empirisme et du rationalisme.

Les systèmes nous intéressant moins que les problèmes, ce sont ces derniers que nous allons exposer et examiner successivement.

§ 1. — Origine de notre connaissance des premiers principes

C'est, à vrai dire, le seul problème vraiment psychologique.

I. Leur inconscience naturelle. — Il est bien certain que nous les utilisons longtemps avant de les connaître, et que, lors même que nous les utilisons, nous continuons encore à le faire le plus souvent à notre insu. Ils sont le ressort de notre pensée la plus primitive et la plus spontanée, la pensée implicite. Et de même que nous avons parlé d'idées, de jugements et de raisonnements implicites, de même, et à plus forte raison, faut-il parler de principes implicites. Cela même confirme ce que nous avons dit de leur nature instinctive ; car tout instinct ajoute à ses caractères celui d'être inconscient. Cela répond en outre à l'objection de ceux qui prétendent qu'ils sont inutiles, comme si leur usage présupposait leur connaissance. C'est ainsi que la pensée prélogique applique les règles logiques sans le savoir ; et ainsi encore que la marche se fait avec les muscles et selon les lois de l'équilibre, sans connaissance ni des muscles ni des principes de la mécanique.

II. Leur connaissance n'est pas innée. — Cependant c'est surtout pour « les idées premières » que le rationalisme cartésien, en particulier, a cru devoir revendiquer l'innéité. Il le faisait en s'appuyant sur leur nécessité objective. Mais on discerne à la base de ses conclusions une confusion et une amphibologie. — 1. La confusion entre a priorité et innéité. Les vérités premières sont a priori, c'est-à-dire vraies indépendamment de l'expérience

et antérieurement à l'expérience. C'est là leur nature logique, mais qui ne fait rien à leur nature psychologique. Il y a bien des vérités a priori qui ne sont pas innées. C'est le cas en particulier des vérités mathématiques. L'apriorité est une chose, et l'innéité est une autre chose. — 2. L'amphibologie du mot innéité lui-même. On peut dire en effet des catégories et des principes qu'ils sont innés à un double point de vue, premièrement comme méthodes de pensée, et en ce sens ils ont l'innéité des instincts, et secondement comme connaissance de ces méthodes, et en ce sens ils ne sont plus innés du tout, car leur connaissance présuppose leur abstraction de l'expérience.

En effet, nous n'en venons à connaître nos catégories et nos principes que par l'analyse des expériences où ils se trouvent engagés. Les idées de causalité, d'identité, de finalité et de substance sont abstraites d'expériences de causalité, d'identité, de finalité et de substance. Et de même, les principes de causalité, d'identité, etc., sont abstraits de jugements, de causalité, d'identité, etc. dont ils expriment l'essentiel sous une forme schématique et universelle. Ici, comme partout dans l'ordre de la connaissance, l'expérience précède l'idée et la fonde. Nos rapports fondamentaux sont pensés concrètement avant de l'être abstraitement : et ils ne le peuvent être abstraitement que grâce à l'abstraction préalable qui a permis de les dégager et de les formuler en idées et en principes. Il n'y a pas d'idées innées. Les idées premières ne le sont pas plus que les autres.

Elles le seraient plutôt moins que les autres, car leur abstraction est tardive. De son vrai nom, elle est une réflexion : et la réflexion n'est point notre premier acte de connaissance. Il a fallu bien de la réflexion pour arriver à expliciter les méthodes implicitées dans tous les exercices de la pensée, pour prendre conscience de leur jeu et de leurs lois. Cette réflexion est en tout analogue à celle du savant sur sa science, dont il arrive, lui aussi, à dégager les concepts fondamentaux et les principes particuliers. On peut appliquer longtemps et sûrement les méthodes scientifiques sans s'en être fait des conceptions explicites. Ainsi utilise-t-on longtemps les méthodes spontanées que sont les catégories et les premiers principes ; et il n'était pas superflu que des philosophes, comme Aristote et Leibnitz, vinssent nous les formuler.

III. **Objection de Hume.** — La solution que nous donnons ici de l'origine de nos idées premières est donc conforme aux principes de l'empirisme,

autant que contraire à l'innéisme rationaliste. Chose curieuse, l'empirisme la récuse, prisonnier qu'il est en ceci de sa théorie sur le jugement. Nous avons vu qu'il en escamote l'essentiel, le rapport. Or catégories et principes n'expriment que nos rapports fondamentaux. Ces rapports n'existent point, selon Hume : l'expérience bien consultée ne les donne point. Il n'y a point d'expérience possible de la causalité. Si je vois, dit Hume, une boule A en mouvement qui ébranle une boule B, j'ai l'illusion d'avoir une expérience de causalité et de force. Mais, à y regarder de près, mon expérience se réduit à celle d'une succession de deux mouvements. L'analyse ne me montre jamais ni causalité, ni force ; on n'expérimente jamais que des antécédents et des conséquents. Et cela est vrai également de l'expérience interne : j'ai l'illusion de mouvoir mon bras ; à l'analyse je ne trouve que ma volonté de le mouvoir suivie de son mouvement, sans expérience de force. Ainsi encore de la substance, comme nous l'avons vu à propos du moi : l'analyse du moi n'offre que ses phénomènes (p. 127), et n'arrive à isoler ni leur unité, ni leur identité.

La critique de Hume, ainsi que nous l'avons remarqué à propos du moi, procède d'une mauvaise définition de l'expérience, dont il néglige délibérément la meilleure moitié. Il n'y reconnaît que l'apport brut de la sensibilité, c'est-à-dire les qualités sensibles. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'il n'y découvre ni causalités ni substances ; car ce ne sont pas là des qualités sensibles. Il manque même à ses propres principes en y relevant des successions ; car la succession, elle non plus, n'est pas une qualité sensible. Bien plus, il devrait également nier les identités et les finalités, car il n'y a que des phénomènes identiques, ou des phénomènes coordonnés comme fins et moyens. Il devrait enfin dire que l'expérience, qui donne Pierre et Paul, ne donnera jamais Pierre plus grand que Paul, car ceci encore est un rapport et non une chose. On voit donc où gît son erreur : elle consiste à n'analyser qu'une *expérience morte*, réduite à sa matière sensorielle. S'il analysait une *expérience vivante*, il y trouverait cette matière pénétrée par l'esprit qui la pense et y relève des rapports. C'est à l'analyse réflexive de cette expérience vivante que nous devons de pouvoir dégager des identités, des causalités, des substances, etc., tous les rapports que l'esprit y perçoit, et qu'il est le seul à y percevoir. Expérience vivante qui se réalise partout où des opérations interviennent pour élaborer immédiatement les données de la sensibilité, c'est-à-dire tout aussi bien dans l'expérience externe que dans l'expérience interne. Car l'une et l'autre sont pénétrées de rapports, et ne nous sont intelligibles que par là : l'une et l'autre présentent l'intervention concrète de catégories et de principes, que la réflexion peut dès lors en abstraire.

IV. **Les idées dues à la conscience.** — Cependant Maine de Biran est assez impressionné par l'analyse de Hume pour lui concéder que nous n'avons pas l'expérience externe de la causalité et de la substance. Mais il veut que nous en ayons l'expérience interne, qui est à ce point de vue une expérience privilégiée. Car tous les arguments du monde ne sauraient nous empêcher de sentir que nous sommes un moi, et de percevoir la force de notre volonté. Substance et causalité sont donc expérimentées directement dans l'expérience interne. Ainsi encore des idées d'identité et d'unité, expérimentées dans notre identité et notre unité. De même

de l'idée de finalité, et enfin de l'idée de temps, expérimentées dans l'action et dans la vie intérieure. Ce sont là tout autant d'*idées dues à la conscience;* c'est dans l'expérience interne qu'elles ont leur origine. De là nous les appliquons anthropomorphiquement à l'expérience externe. Nous y interprétons les phénomènes avec des forces, quoique nous n'y en percevions point. Nous y concevons les êtres comme des substances, c'est-à-dire comme des âmes progressivement diminuées et dégradées : les animaux comme des hommes inférieurs, les végétaux comme des animaux inférieurs, et les objets comme des centres de forces. Nous y sérions enfin la succession des phénomènes avec notre idée subjective de temps.

Maine de Biran a raison de nous donner l'expérience interne de la cause, de la substance, etc. Il a raison encore de dire qu'il y a fréquemment de l'anthropomorphisme dans notre interprétation de l'expérience externe. C'est ainsi que nous y étoffons en effet la causalité de la notion subjective de force. L'animisme, ou la conception des objets d'après l'expérience subjective de l'âme, est un procédé naturel qu'on retrouve chez les enfants, chez les primitifs, et même à quelque degré chez nous tous. De même transportons-nous facilement notre finalité subjective d'intentions à la nature. Mais on ne voit pas que cet anthropomorphisme soit universel ni nécessaire; on ne voit pas pourquoi l'expérience externe serait inintelligible sans lui. Bref, on ne voit pas pourquoi Maine de Biran refuse à l'expérience externe ce qu'il accorde à l'expérience interne, ni pourquoi il fait cette concession à Hume. On voit bien, au contraire, que les deux expériences sont également pénétrées de rapports, et élaborées immédiatement par l'esprit avec les mêmes méthodes naturelles de penser. Les idées dues à la conscience sont également dues à l'expérience externe. Ou plutôt les unes et les autres sont dues à l'esprit, qui, en les en dégageant par l'abstraction, ne fait que reprendre son propre bien.

§ 2. — Origine de l'existence des premiers principes

Nous avons vu qu'ils se présentent à l'analyse psychologique comme des instincts innés. Sont-ils vraiment innés, ou sont-ils acquis ? La raison est-elle antérieure à l'expérience qu'elle élabore, ou n'est-elle que son produit ? C'est ici le problème fondamental, où l'option s'impose entre l'empirisme et le rationalisme.

I. — *Théories empiristes.*

I. Critique générale. — L'empirisme s'inscrit en faux contre la nature apparente des premiers principes. Il entend réduire nos instincts intellectuels, comme les autres d'ailleurs, à de simples habitudes. Il entreprend de donner une genèse de l'esprit sans l'esprit.

a) C'est là une entreprise condamnée d'avance, analogue à celle d'engendrer l'étendue sans l'étendue (p. 195), et à toutes celles où l'on cherche à tenir la gageure de substituer l'habitude

à des inclinations. L'empirisme aura toujours contre lui la loi biologique fondamentale de l'habitude. *Il n'y a point d'habitude qui ne corresponde à quelque inclination innée, qu'elle développe et ne crée point, point d'habitude qui ne présuppose la fonction qu'elle enrichit et perfectionne.* Nous ne prendrons jamais l'habitude de lier les phénomènes par des rapports sans quelque instinct nous poussant à les lier, et nous dotant préalablement de savoir-faire appropriés. Nous n'acquérerons jamais l'habitude d'aucune opération intellectuelle sans quelque aptitude à cette opération. Le rationalisme aura toujours raison de dire que l'expérience d'identité est impossible sans une méthode naturelle d'identification, qu'il n'y a de causalités que pour un esprit originellement apte à en percevoir, etc. Il faut donc s'incliner devant l'existence autonome des premiers principes, devant le fait primitif et irréductible de la vie intellectuelle et de ses instincts. C'est ainsi, nous le verrons, qu'échoue tout effort pour expliquer les instincts de la vie sans la vie. L'empirisme est donc ici une erreur.

b) Mais c'est une erreur accompagnée d'une vérité. Il est une erreur métaphysique, qui n'est que l'abus d'une vérité psychologique. En effet, si l'habitude ne saurait nous créer nos instincts intellectuels, et nous engendrer l'esprit, elle peut nous développer ces instincts, et expliquer l'évolution de l'esprit ; car la pensée comporte une part énorme d'apprentissage et d'éducation. Par là nous sommes amenés de nouveau (p. 198) à distinguer de l'empirisme métaphysique, qui échoue, l'empirisme psychologique, qui réussit. L'expérience montre que nos instincts intellectuels, comme les autres, se doublent d'habitudes (p. 466), qui règlent leur exercice, et ajoutent à leurs savoir-faire innés des savoir-faire acquis. L'empirisme a toujours excellé à montrer le rôle de l'habitude dans toutes nos opérations intellectuelles, et à souligner la distance qu'il y a entre le premier usage de nos principes et leur usage perfectionné par un long et lent entraînement. Il n'est pas une de nos fonctions intellectuelles pour laquelle ne se pose la question de son évolution. Mais toute évolution suppose un germe à faire évoluer. L'habitude de penser présupposera toujours l'instinct de penser.

Relevons rapidement les principales formes de l'empirisme.

II. **Le sensualisme.** — Il apparaît pour la première fois dans les temps modernes avec Hobbes. Mais c'est Locke qui le popularise, en le faisant servir à la réfutation de l'innéisme cartésien. Locke entend expliquer

toutes nos connaissances avec les deux principes de *la sensation* et de *la réflexion*. Sensualisme timide encore, et qui se détruit lui-même; car avec la réflexion réapparaissent ces opérations actives dont il s'agit de se passer. — Condillac, plus radical et plus logique, s'en tient à la sensation seule, et donne à sa théorie le nom expressif de *système de la sensation transformée*. Il l'expose sous la forme allégorique d'une statue à laquelle il ouvre successivement tous les sens, prétendant lui conférer par la l'intelligence. Rien que par l'odorat, elle deviendrait ainsi successivement sensation d'odeurs; puis mémoire d'odeurs; puis attention à une odeur prédominante; puis comparaison; puis jugement; puis accumulation de jugements, ou principes. Toutes nos sensations réunies suffisent à expliquer toutes nos pensées.

Schopenhauer a dit plaisamment que le sensualisme fait de l'homme un anencéphale. En effet, si les sensations se suffisent et se transforment toutes seules, il n'est que faire d'un esprit, et d'une tête pour l'y loger. Mais nous savons qu'elles ne se suffisent pas. Condillac oublie qu'il faut une activité pour les transformer, des opérations pour les élaborer[1]; il mutile délibérément l'expérience de tout ce qui est fonctions de rapports, jugements et raisonnements, c'est-à-dire de ce qui est ici l'essentiel (p. 372).

III. **L'associationnisme**, avec Hume, Mill, etc., voit bien qu'il faut trouver quelque succédané aux rapports Ce succédané lui est fourni par l'habitude qui est à la base de toute association. La causalité n'existe pas; mais à sa place il y a l'habitude d'associer les conséquents aux antécédents, et de les attendre après eux. Habitude créée par l'expérience, et qui, par sa répétition même, devient le principe de causalité, lequel n'est que l'habitude d'attendre, et finalement d'exiger, des consécutions régulières de phénomenes. De même la substantialité n'existe pas; mais il y a l'habitude de trouver ensemble, unis et liés, des phénomènes qui se trouvent ainsi substantifiés. Ainsi encore de l'identité, de la finalité, habitudes nées d'expériences d'objets identiques, d'objets coordonnés ou subordonnés les uns aux autres. Tous nos principes les plus généraux ne sont ainsi que nos habitudes les plus générales d'association.

Critique. — 1. *L'associationnisme oublie de rendre compte de cette merveilleuse fécondité de l'habitude et de l'association.* — *a*) Comment d'abord cet unique facteur en vient-il à nous créer des expériences aussi spécifiquement diverses que celles de la causalité, de la finalité, de l'identité, etc.? Pourquoi des principes différents, et non pas un seul principe, comme il serait logique de s'y attendre? C'est, dira-t-on, que l'habitude de lier des

1. Encore l'oublie-t-il moins qu'on ne le dit; car il parle sans cesse de ces opérations et de l'activité de l'âme. C'est qu'il est spiritualiste: ce qui lui permet d'expliquer, c'est-à-dire de corriger, sa théorie du moi « collection de sensations » par un appel à l'unité de l'âme, sa théorie du jugement par une activité de jugement, etc. Mais son spiritualisme a été sans écho. Disciples et adversaires n'ont voulu voir en lui que le théoricien du sensualisme le plus immoderé et le plus insoutenable; et cela, conformément à ses principes affichés, mais contrairement à ses intentions. Au fond, quand il parle de « la génération des opérations », il entend parler surtout de leur apparition successive, et de leur évolution, à mesure que des habitudes viennent les développer. Son empirisme est plus psychologique que métaphysique.

antécédents et conséquents diffère de celle de rapprocher des ressemblances, de celle de synthétiser des moyens et des fins, etc. Ainsi est-on forcé de définir l'habitude par des fonctions qu'elle devrait remplacer. *Il n'y a pas d'habitude qui ne soit l'habitude de faire quelque chose.* — *b* De plus, *il n'y a pas d'habitude qui ne soit l'habitude d'un organisme quelconque* A lire les associationnistes, on est porté à croire que ce sont les faits de conscience qui prennent eux-mêmes l'habitude de s'associer (p. 50). Mais alors, pourquoi les mêmes expériences, par leur répétition même, ne suffisent-elles pas à engendrer les mêmes principes chez des animaux différents qui les perçoivent de même? Pourquoi l'homme seul a-t-il ces principes alors qu'il n'expérimente pas d'autres phénomènes dans l'univers que les animaux? Nous voici forcés encore d'en appeler à sa meilleure aptitude originelle à les associer et à les interpréter, c'est-à-dire forcés de faire appel à une activité innée, à l'esprit, qu'il s'agissait d'éliminer.

2 *Que si cependant l'on accepte de tout expliquer par des associations habituelles, la génération des principes reste encore un mystère.* — *a*) Pourquoi voyons-nous triompher et s'accumuler telles associations, plutôt que des associations contraires, tout aussi fréquentes? Nous avons autant d'expériences d'irrégularités que de régularités : pourquoi un principe d'indéterminisme plutôt qu'un principe de déterminisme? Si la succession régulière crée la causalité, pourquoi avons-nous des successions régulières qui ne sont jamais interprétées en causalités, comme celle du jour et de la nuit? Si nous avons pris l'habitude de faire déterminer les conséquents par leurs antécédents, comment se fait-il que nous ayons tant de conséquents qui échappent à cette interprétation, que les sons d'une mélodie se suivent sans être causes ni effets les uns des autres, et de même les odeurs, les résistances, etc.? De plus, nous avons autant, sinon plus, d'expériences de différences que d'expériences de ressemblances : pourquoi pas un principe héraclitéen de contrariété au lieu du principe d'identité? Nous avons autant, sinon plus, d'expériences de dispersion des phénomènes que de leur concentration; pourquoi pas un principe d'insubstance? La finalité est ce qui crève le moins les yeux : pourquoi pas un principe de hasard? — *b*) Enfin, toute habitude s'acquiert, c'est-à-dire commence par ne pas exister, puis par exister très faible, puis finit par devenir très forte. Les habitudes de la causalité, de l'identité, etc., et de toutes les catégories seraient donc inconnues des enfants, et ne joueraient pleinement que chez les vieillards. Or c'est là le contraire même des faits, qui nous montrent une curiosité immédiate d'identités et de raisons chez l'enfant, et des principes immédiatement efficaces et sûrs d'eux-mêmes.

IV. **L'évolutionnisme**, avec Herbert Spencer, pare à cette dernière objection. Il reconnaît que les catégories et les principes jouent comme des instincts innés. Ces instincts, innés à l'individu, sont acquis par l'espèce; ce sont des habitudes ancestrales. — Mais il reste que l'espèce éprouvera les mêmes impossibilités pour engendrer ses habitudes que l'individu. La difficulté, pour être diluée dans l'indéfini de la durée de l'espèce, n'est pas supprimée; elle demeure la même que pour la durée très courte de l'individu. Il faudra toujours invoquer une activité capable d'acquérir des habitudes, et celles-ci plutôt que celles-là. L'évolutionnisme s'en

remet à la vie et à ses sélections. C'est donc finalement la vie qui rendra compte des instincts intellectuels comme des autres. Et nous voici encore revenus à l'hypothèse d'une activité antérieure à l'expérience qu'elle élabore et qui ne saurait la créer.

Ainsi donc, sous toutes ses formes, l'empirisme échoue dans son effort pour engendrer les premiers principes par l'expérience seule. Ils sont les facteurs internes de toute connaissance ; et nulle part les facteurs internes d'une activité vitale quelconque ne se laissent réduire aux facteurs externes que lui constituent ses données. L'expérience de la pensée, et les sensations qu'elle pense, ne créent pas plus notre organisme mental, que l'expérience de la digestion, et les aliments qu'elle digère, ne créent notre organisme digestif. L'esprit est inné comme l'estomac.

II. — *Les théories rationalistes.*

I. Leur principe commun. — C'est l'innéité de l'esprit. Nous pouvons donc le considérer comme établi par les analyses précédentes. Tous les systèmes rationalistes s'accordent à considérer la raison comme antérieure à l'expérience, à la regarder comme la fonction suprême de l'esprit, d'où dérivent toutes nos fonctions de connaissances intellectuelles, à voir en elle la condition nécessaire de la possibilité de l'expérience intellectuelle. Tous s'accordent également à ramener le problème de l'origine des premiers principes à celui de l'origine de l'intelligence, et finalement à celui de l'origine de la vie. C'est un problème métaphysique ; car c'est à la métaphysique qu'il revient de nous expliquer l'intelligence de la nature d'abord, puis l'intelligence des animaux, manifestée par leurs instincts, et finalement l'intelligence de l'homme, manifestée par les instincts intellectuels que sont les premiers principes. Nous verrons en métaphysique que tous les rationalistes résolvent ce problème en ramenant plus ou moins directement la nature à Dieu.

II. Les divers systèmes rationalistes. — Ce qui engendre la diversité des systèmes rationalistes, c'est la diversité des conceptions qu'ils se sont faites de la raison, et particulièrement de ses rapports avec l'expérience. Chacun a, plus ou moins, sa psychologie propre, et plus encore sa façon de coordonner cette psychologie à une théorie métaphysique de l'univers et des rapports du monde intelligible et du monde sensible. C'est pourquoi nous ne pouvons que renvoyer leur exposé intégral à l'histoire de la philosophie. Quelques indications, ramenées au seul point de vue psychologique, suffiront ici.

1. Pour *Platon*, la raison est exclusivement la faculté des idées, au détriment des jugements, et surtout des raisonnements, dont le mécanisme et l'importance lui échappent. Il n'a donc pas à proprement parler de doctrine des principes, toute sa psychologie revenant à l'innéisme des idées (p. 351 et sq.), auxquelles l'expérience fournit une excitation occasionnelle, et non un aliment.

2. *Aristote* se dégage de Platon. D'abord en faisant de la raison, en même temps que la faculté des idées, la faculté des jugements et des raisonnements, dont il crée toute la théorie logique. Puis en opposant à l'innéité des idées leur acquisition par l'abstraction. Le premier, il conçoit nettement l'intelligence comme une activité opératrice, dont les principes ne sont que les lois, et qui ne s'exerce et ne se connaît que par son propre exercice sur les données de l'expérience. Sa psychologie de la raison constitue donc un progrès prodigieux sur celle de Platon. Et l'on a eu raison d'y voir une synthèse de rationalisme et d'empirisme.

3. Nous avons vu (p. 352) que *Descartes* reprend et refond l'innéisme platonicien. Pour lui, et pour les principaux cartésiens, comme Malebranche et Spinoza, le problème de la connaissance est toujours celui des idées; et l'expérience n'a qu'un rôle secondaire, subordonné à l'intuition des « essences objectives », où nous trouvons le véritable aliment de l'esprit. Il voit dans nos idées innées, dont son catalogue est incertain, nos meilleures et nos principales idées. Et comme elles nous viennent de Dieu, Malebranche en conclut logiquement que notre raison n'est qu'une participation à la raison divine, et finalement que nous voyons tout en Dieu.

4. *Leibnitz* interprète l'innéité cartésienne, qu'il conserve, en la rapportant de plus près à l'expérience. C'est l'expérience qui nous sert à développer, ou plus justement, à désenvelopper nos idées premières et nos premiers principes, qui passent, grâce à elle, de l'état virtuel à l'état explicite. L'âme n'en reste pas moins essentiellement riche de son propre fonds, et parce qu'elle trouve en elle-même toutes les « vérités nécessaires » et rationnelles, et parce que les « vérités contingentes » ou empiriques procèdent d'une expérience qui lui est encore intérieure et immanente. Car « les monades n'ont ni portes ni fenêtres » par où quelque connaissance du dehors pourrait entrer. Toute leur expérience leur vient de ce qu'elles sont « le miroir de l'univers ». Et ainsi la théorie leibnitzienne de la raison finit en idéalisme.

5. Avec *Kant*, l'idéalisme s'achève, et le problème de la raison se trouve de plus en plus restreint à celui de sa valeur.

§ 3. — Valeur des premiers principes

La question se pose en effet de savoir ce que valent nos premiers principes, et si les connaissances et les jugements qu'ils nous font formuler sur les choses sont objectifs et vrais. Kant est frappé de voir que le rationalisme aboutit régulièrement au dogmatisme, c'est-à-dire à l'affirmation de la valeur de la raison; tandis que l'empirisme mène logiquement au scepticisme, parce que l'expérience, toujours particulière et contingente, ne saurait nous fournir des vérités universelles et nécessaires. C'est Hume qui « l'éveille de son sommeil dogmatique » et lui fait voir la science en péril. Son problème est essentiellement celui de la possibilité de la science, et des conditions de l'expérience en général. Problème logique et critique donc, qui prime désormais les problèmes psychologique et métaphysique de l'origine des premiers principes. L'innéité de ces principes laisse Kant assez indifférent; seule leur apriorité l'intéresse. Car c'est dans l'a priori qu'il cherche les garanties de l'objectivité de nos connaissances, c'est-à-dire de leur universalité et

de leur nécessité logiques. Il s'agit pour lui de concilier Leibnitz et Hume, de faire se rejoindre la raison et l'expérience, et d'opérer la synthèse de ces éléments d'origines différentes. C'est l'idéalisme qui lui fournit sa solution. Toute connaissance lui apparait constituée d'une matiere et d'une forme, matiere a posteriori fournie par l'expérience, forme a priori fournie par l'esprit. Et ici il distingue les formes a priori de la sensibilité, que sont l'espace et le temps, et les formes a priori de l'entendement, que sont les catégories et les principes.

Ce célebre « système de la raison pure » échappe évidemment à la psychologie. Il est tout logique et critique. Nous le retrouverons en philosophie, avec les problèmes de la valeur de la raison, et de l'idéalisme.

CHAPITRE XXII

LA CROYANCE

Article I. — *Nature de la croyance.*

§ 1. — Analyses psychologiques

I. Croyances objectives et croyance subjective. — On définit la croyance *l'assentiment que l'on donne à une pensée que l'on tient pour vraie.* Cet assentiment se distingue de la pensée elle-même, et a fortiori de ce que l'on pense. Mais, en pratique, l'on est amené à confondre et à identifier ces termes distincts ; et l'on parle de croyances scientifiques, religieuses, morales, etc., entendues comme synonymes des propositions scientifiques, religieuses, morales, etc., auxquelle son croit. Ce sont là des *croyances objectives.* Nous n'avons à nous occuper ici que de la *croyance subjective,* c'est-à-dire de l'acte d'assentiment, discerné premièrement de l'acte de penser, et secondement de ce que l'on pense. Car cet acte ne se diversifie ni avec la pensée, ni a fortiori avec ses objets.

II. Domaine de la croyance. — On parle quelquefois de croyances sensorielles, donnant à entendre par là que la croyance accompagne toute connaissance, et que les animaux croient autant que nous, et comme nous. Mais il y a là un abus de langage : les animaux ne sont pas plus capables de croire que de ne pas croire. La croyance n'a un sens précis que par rapport à la vérité ; et la vérité n'apparaît qu'avec les jugements. Nous avons du dire (p. 375) que la sensation n'est ni vraie ni fausse ; par contre, la perception comporte déjà de la vérité, mais seulement dans la mesure où elle implique quelque jugement sur sa valeur et sur sa correspondance à la réalité, c'est-à-dire où elle est intellectualisée. En ce sens, les Stoïciens ont eu raison de parler d'un assentiment de l'homme à ses représentations ; et les philosophes sont fondés à invoquer la croyance empi-

rique à l'existence du monde extérieur. Toute vraie croyance est donc intellectuelle et humaine, et le domaine de la croyance est coextensif à celui de la pensée.

D'autre part, si l'on veut bien connaître un phénomène, il le faut analyser dans sa manifestation la plus nette ; et c'est dans la pensée explicite et abstraite que le phénomène de la croyance se différencie le mieux, et prend son plein relief. Tout jugement explicite comporte, avons-nous dit, à côté d'une opération mentale de synthèse d'idées, l'affirmation de la valeur de cette opération, c'est-à-dire de sa vérité. Cette affirmation explicite la croyance elle-même.

III. Croyance réelle et croyance rationnelle. — Nous avons distingué deux sortes de vérités dans nos opérations de pensée : la vérité réelle, faite de leur correspondance à l'expérience, et la vérité logique, faite de leur correspondance à leurs propres lois rationnelles (p. 391). Pareillement, il y a deux sortes de croyances : 1. La *croyance réelle*, ou *assentiment aux vérités réelles* ; c'est ainsi qu'on croit qu'il pleut, ou que César vainquit Pompée, ou que tous les hommes sont mortels, etc. 2. La *croyance rationnelle*, ou *assentiment aux vérités logiques* ; c'est ainsi qu'on croit que deux et deux font quatre, et que l'on adhère aux raisonnements et aux démonstrations.

Analysons d'un peu plus près ces deux assentiments

1. **La croyance réelle** est l'acceptation d'un jugement empirique comme réalisable en données d'expérience. Elle comporte donc une sorte d'« objectivation » et de « réalisation » de la pensée, qui empêchent celle-ci d'être un mécanisme fonctionnant à vide, et lui confèrent sa pleine utilité. D'une part, en effet, ce que nous voulons connaître, ce sont des objets réels, tels qu'ils existent dans la nature ; d'autre part, ce que nous pensons, ce sont des idées, c'est-à-dire des objets mentaux, qui n'existent que dans notre esprit (p. 343). Si donc nous ne faisions que penser sans plus, nous ne ferions que manier et lier ces idées et leurs objets mentaux. Cette pensée-là ne serait qu'un jeu, et ne satisferait point à sa fonction biologique, qui est d'être utilisée dans des expériences de réalités. Par delà *ce qu'on* pense, il y a *ce à quoi* l'on pense, et qui seul nous intéresse. Il faut donc que la communication soit maintenue entre l'objet réel et l'objet mental. C'est la croyance qui assure cette communication. Elle réalise à mesure nos idées ; ou plutôt elle affirme à mesure notre confiance en leur réalisation possible. Réalisation à terme, en effet, ajournée jusqu'à la conversion de la pensée en expérience, jusqu'à son monnayage en perceptions. Croire à un jugement est ainsi une opération analogue à celle d'endosser un chèque, un chèque tiré sur la réalité. Quand l'on me dit que Pierre est au jardin, je le crois dans la mesure

où je m'attends à l'y voir si je m'y rends. De même, si je crois que César vainquit Pompée, c'est en me référant à l'expérience de ceux qui ont vu le fait. Tout jugement, toute pensée, sont ainsi objectifs et vrais, dans la mesure où ils sont réalisables ; là est leur valeur réelle, celle qu'affirme la croyance réelle.

Réalisme et ontologisme. — Ce besoin de réalité, qui se manifeste dans la croyance, ne laisse pas de créer des dangers à la pensée. Car, au lieu de se contenter d'une réalisation à terme, l'esprit est souvent tenté de se donner l'illusion d'une réalisation comptant. Au lieu de faire simplement correspondre l'objet mental à des objets réels, il en vient, l'imagination aidant, à le prendre lui-même pour un objet réel ; c'est là le mécanisme psychologique du *réalisme des idées*. C'est ainsi que l'enfant réalise immédiatement un conte de fées dans un monde imaginaire qu'il tient pour un monde réel, prenant son expérience imaginative pour une expérience sensorielle. C'est ainsi encore que Pythagore réalisait des Nombres, et Platon les Idées (p. 351). De même de Démocrite et des atomistes, anciens et modernes, réalisant un univers d'atomes à la place de l'univers qualitatif. Tous ces réalismes d'idées aboutissent à nous constituer autant de « sous-univers » (W. James), créés par l'imagination artistique, par l'imagination scientifique, ou par l'imagination métaphysique.

La critique discerne ici la faute d'*ontologisme*, qui consiste à confondre le pensé avec le réel, à prendre l'objet mental pour un objet expérimental, à croire que l'Humanité existe à l'égal de l'homme. Faute plus commune qu'on ne le croit, et qui fait le fond de maint intuitionnisme prétendant à nous faire « penser le réel ». Le réel est précisément ce qui se perçoit, et ce qui ne se pense pas, sinon par procuration, et dans des idées. Il y aura toujours ontologisme à réaliser immédiatement des idées, à en faire des objets que l'on voit, alors qu'elles ne sont que des conceptions auxquelles on croit. Et l'on n'y croit qu'en les référant, comme nous l'avons dit, aux objets du seul univers qui s'expérimente, celui de nos expériences externes et internes.

2. **La croyance rationnelle** à la vérité logique d'une démonstration est, elle aussi, une espèce de réalisation, mais d'autre sorte ; c'est la réalisation d'une expérience logique. Je crois à la vérité d'un théorème, parce que je crois que les démonstrations sont si bien faites que je ne puis que les accepter ; que, si je les recommençais, je devrais les accepter encore ; que tous ceux qui les comprendront les accepteront ; que donc toutes les vérifications qu'en fera un esprit juste les confirmeront. Ainsi, la pensée logique, comme la pensée réelle, tend à l'objectif, à ce qui est vrai indépendamment de nous, à ce qui s'impose à l'esprit, comme le monde réel s'impose à la perception. La croyance rationnelle est toujours une « objectivation », l'objectivation de rapports logiques qu'elle tient pour réels à leur façon, réels pour les esprits qui les pensent et ne peuvent s'empêcher de les penser. C'est pourquoi les vérités logiques apparaissent comme aussi nécessitantes que des perceptions. L'on croit à $2 + 2 = 4$ comme l'on croit à la réalité du monde extérieur, par impossibilité de n'y pas croire.

Cela même a souvent fait prendre des sciences logiques, comme les mathématiques, pour des sciences expérimentales, et confondre leurs

évidences rationnelles avec les évidences sensibles, et leurs croyances rationnelles avec les croyances réelles. Mais une analyse exacte forcera toujours à différencier tous ces termes. Rien ne le montre mieux que la possibilité de faire tour à tour d'une même proposition l'objet d'une croyance réelle et d'une croyance rationnelle, ou des deux à la fois. Un philosophe n'affirme pas l'existence de Dieu à la façon d'un mystique. C'est pour celui-là une vérité logique, qu'il trouve au bout de ses démonstrations; c'est pour celui-ci une vérité réelle, qui lui fait trouver Dieu dans l'univers et dans sa propre vie. Mais le mystique peut être aussi un philosophe, et le philosophe un mystique. De même, bien des croyances morales peuvent être établies logiquement par des hommes qui ne les réalisent pas, et les pensent sans les vivre; ce qui n'est que trop fréquent. Elles peuvent aussi être vécues par des gens qui les réalisent sans les rationaliser. Elles peuvent être enfin à la fois réalisées et rationalisées dans la double croyance de l'homme et du philosophe.

IV. **Peut on penser sans croire.** — On croit donc chaque fois qu'on donne son assentiment à un jugement. La manifestation naturelle et explicite de la croyance est l'affirmation, ou la négation; car, psychologiquement, la négation est encore une affirmation. Le non est un acte comme le oui; le contraire de la croyance n'est pas l'incroyance, qui n'est qu'une croyance à rebours, c'est la non-croyance. Dans la mesure donc où l'on pourra penser sans affirmer et sans nier, l'on pourra penser sans croire. C'est ce qui arrive dans différents cas.

1. *Dans la pensée interrogative.* Interroger, c'est s'enquérir d'une vérité que l'on n'a pas, et donc à laquelle on ne saurait encore adhérer. La pensée interrogative est le cas normal chaque fois que l'on se pose des problèmes, auxquels on cherche une solution ; ou que l'on essaie des solutions que l'on éprouve, et donc auxquelles on refuse provisoirement l'assentiment. On ne croira qu'à la solution acceptée, qui s'affirmera dans la conscience, laquelle cessera dès lors de chercher et se reposera dans sa découverte.

2. *Dans la pensée dubitative*, qui n'est qu'un cas de la pensée interrogative. Car, douter, c'est chercher, ou du moins c'est être convaincu qu'on n'a pas trouvé, et prolonger l'examen. Le sceptique (du grec *skepsis*, qui veut dire primitivement examen), est par excellence l'homme qui pense sans croire, et qui réserve son adhésion. Encore convient-il de remarquer que la pensée dubitative (comme d'ailleurs la pensée interrogative), comporte toujours quelque croyance ; et jusque dans ce cas défavorable se manifeste la loi qu'on ne pense pas pour le pur plaisir de penser. Le sceptique, en effet, croit à la valeur de ses raisons de douter. Tandis qu'il suspend la croyance à la vérité des propo-

sitions qu'il examine, il accepte ses propres arguments, à mesure qu'il se les formule en vue de conclusions dubitatives. Il ne penserait vraiment sans croire que s'il pensait avec un désintéressement de toute vérité, de la valeur de toute pensée, y compris sa pensée actuelle. Désintéressement impossible et contre nature : désespérer de la vérité, c'est encore s'y intéresser, la désirer et l'aimer.

3. *Dans la pensée récitative*, celle où l'esprit, cessant de penser par lui-même, pense les pensées des autres et leur en laisse la responsabilité. On peut exprimer alors leurs jugements, sans les accompagner de oui ni de non, même intérieurs ; Cette pure récitation s'accompagne donc d'une suspension de la croyance. Elle est plus fréquente qu'on ne croit. On ne la rencontre pas seulement dans la pensée par citations, mais encore, et surtout, dans la lecture ou dans l'audition. Que j'écoute un discours, ou que je lise un livre, je puis avoir diverses attitudes bien distinctes. Je puis me dire intérieurement : « c'est vrai », ou « c'est faux », et exercer tout de suite un assentiment. Je puis aussi me dire : « cela est à voir », et suspendre ma croyance jusqu'à examen. Je puis enfin délaisser tout souci de croyance, et me contenter de prêter mon esprit, qui ne fait que concevoir des idées et lier des jugements, en restant indifférent à leur valeur. C'est là, en quelque sorte, une pensée passive et par écho. Nous n'en avons guère d'autre quand nous lisons des livres d'imagination, auxquels nous demandons simplement de nous amuser, et de nous donner des impressions esthétiques, c'est-à-dire de faire jouer nos fonctions intellectuelles, en quoi la fiction réussit aussi bien que la vérité. Cela ne va pas sans une renonciation à la pensée active et personnelle qui, elle, entend croire à ce qu'elle pense, et se désintéresse précisément de son jeu pour s'intéresser à ses objets. Encore la dissociation de la pensée active et de la pensée passive est-elle rarement assez complète pour que toute croyance soit absolument suspendue. Si nous dispensons les fictions de toute vérité, nous ne les dispensons pas de toute vraisemblance.

§ 2. — Formes de la croyance

Qu'elle soit réelle ou rationnelle, la croyance peut prendre diverses formes psychologiques, dont voici les plus importantes.

1. **Croyance implicite et croyance explicite.** — *La première est celle*

qui ne s'articule pas dans la conscience; la seconde, celle qui s'y articule et s'y exprime par un oui ou un non formels. La croyance implicite accompagne naturellement les opérations de la pensée implicite. Mais elle s'étend même jusqu'à bien des jugements explicites, du type de ceux que nous tenons d'autrui, et que nous répétons de confiance, sans en avoir fait l'objet d'une croyance active et personnelle. Nous avons ainsi une multitude de *croyances sur parole*, que nous n'explicitons pas, par paresse, par impuissance d'esprit, ou même par besoin plus ou moins conscient d'abandonner à d'autres le soin de penser et de croire pour nous. « La foi de bien des gens n'est qu'une foi en la foi des autres. » Leibnitz a bien souligné ce phénomène : « On prétend de désigner bien souvent plutôt ce que d'autres pensent que ce que l'on pense de son chef, comme il n'arrive que trop aux laïques, dont la foi est implicite. Cependant j'accorde qu'on entend toujours quelque chose de général, quelque sourde et vide d'intelligence que soit la pensée; et on prend garde du moins de ranger les mots selon la coutume des autres, se contentant de croire qu'on pourrait en apprendre le sens au besoin. Ainsi on n'est quelquefois que le trucheman des pensées d'autrui, et même plus souvent qu'on ne le pense. »

Et en effet cette croyance implicite et sur parole n'est pas seulement le fait des disciples et des partisans qui croient ce que croient leur maître ou leur chef, des incompétents qui s'en remettent à des compétents; elle est également le fait de tous ceux qui acceptent des affirmations courantes, sans les vérifier autrement. Car la vie ne suffirait pas à nous faire des croyances explicites et personnelles de toutes les formules dont nous usons. Combien de proverbes, de dictons et de sentences, ainsi acceptés sur parole, et que personne peut-être n'a jamais vérifiés? Tout le demi-psittacisme dont la vie ne saurait se passer, s'accompagne de cette demi-croyance qu'est la croyance sur parole. « Je n'ai rien là contre », se dit-on; et cela suffit à une adhésion presque négative. De même croyons-nous implicitement, par politesse, à ce que l'on nous dit, tant que des raisons de ne pas croire ne s'opposent point à cette demi-adhésion. C'est ainsi encore que nous croyons à nos défauts, que nous ne sentons point; ou que le malade croit à sa maladie, tant qu'il garde le sentiment trompeur de bonne santé. Mais qu'une expérience personnelle vienne corroborer la vérité que l'on acceptait sans la vérifier, et l'on passe de la croyance implicite et sur parole à la croyance explicite et personnelle. « Donnez-nous votre parole d'honneur que le théorème est vrai, et cela suffira », disaient à Laplace ses élèves. Celui-ci leur en établissait la démonstration, et les forçait ainsi à la croyance explicite.

II. Croyance spontanée et croyance réfléchie. — A. *La croyance spontanée est celle qui comporte une adhésion immédiate à la pensée, aussitôt objectivée que perçue, sans le moindre examen critique de sa valeur.*

D'après ce que nous avons vu du parallélisme normal de la pensée et de la croyance, on peut dire que c'est une loi pour nous de croire spontanément tout ce que nous pensons, soit de nous-mêmes, soit à la suite des autres, sauf expérience des dangers

de cette objectivation naturelle. — 1. Tout enfant croit naturellement, et d'emblée, non seulement tout ce qu'on lui dit, mais encore tout ce qui lui vient à l'esprit. La confiance est inévitablement sa première attitude. Il lui faudra expérimenter l'erreur et le mensonge pour acquérir la défiance de soi et des autres, qui est le principe de tout contrôle et de toute critique, et le commencement de l'art de douter. — 2. Même guéris depuis longtemps de sa naïveté, nous gardons toujours une prédisposition à croire plutôt qu'à ne pas croire, ce qui fait que toute affirmation résolue déclenche en nous une croyance spontanée. Croyance que nous pourrons sans doute réprimer dans la suite, mais qui se réalisera d'abord comme automatiquement ; ce qui constitue un premier avantage toujours certain aux esprits dogmatiques, et même aux menteurs. — 3. Enfin, si nous analysons le mécanisme de la pensée réfléchie et critique, nous verrons qu'elle se fait avec des jugements spontanés, auxquels on croit au moins tout le temps qu'on ne s'en est pas détaché assez pour les examiner à loisir. C'est ainsi que le sceptique croit à ses arguments, et que les jugements d'appréciation, dont se compose tout contrôle, enveloppent l'adhésion immédiate à leur propre valeur. On n'échappe pas plus à la croyance spontanée qu'à la pensée spontanée.

B. *La croyance réfléchie est celle qui s'appuie sur des raisons contrôlées de croire, et qui présuppose donc quelque vérification de la vérité à laquelle elle n'accorde son assentiment qu'à bon escient et réflexion faite*

C'est la croyance prudente, accompagnée de sa justification, victorieuse d'un doute provisoire, si court qu'ait été ce doute, et fondée sur un *jugement de crédibilité*, qui est la conclusion d'un examen préalable. Cet examen peut aboutir à trois résultats différents.

1. Ou bien l'on ne trouve en faveur de la conclusion examinée que des raisons pour, ou que des raisons contre. En ce cas, une croyance, affirmative ou négative, est immédiatement déclenchée par l'évidence du jugement. *Evidence qui n'est que le caractère d'un jugement entraînant l'assentiment sans possibilité de le refuser.*

2. Ou bien l'on ne trouve ni raisons pour, ni raisons contre, ou, ce qui revient au même, on aboutit à un balancement sensiblement égal de raisons pour et de raisons contre, qui se font équilibre et se neutralisent. Alors, il y a inévidence pure et simple, et l'assentiment ne peut être que suspendu, affirmer ou nier devenant impossible. On reste dans le doute.

3. Ou enfin, il y a plus de raisons d'un côté que de l'autre, ce qui donne lieu au phénomène psychologique d'*indécision*. L'esprit se sent perplexe, et gêné dans son désir naturel de conclure et de croire. Alors, si l'on veut opter, on le fera en posant un acte de croyance original, qui comporte psychologiquement une sorte de pari, le pari pour les plus grandes chances de vérité contre les moindres chances d'erreur. Cependant ces chances d'erreur peuvent subsister. Ce qui fait que la croyance admet des degrés et même en admet théoriquement à l'infini ; car le rapport entre les raisons pour et les raisons contre est susceptible de varier à l'infini. Logiquement, l'on dit que, faute d'évidences, l'adhésion est déterminée par des probabilités. *Les probabilités sont des raisons efficaces, mais non toutes puissantes, d'assentiment* ; elles justifient une croyance qu'elles ne suffisent pas à imposer.

Les croyances du premier type sont très certainement les plus désirables et les plus désirées. Mais il s'en faut qu'elles soient toujours possibles. On les trouve surtout dans les sciences, et partout où la preuve, logique ou expérimentale, joue pleinement. Les croyances les plus fréquentes sont au contraire celles du dernier type, où l'adhésion se réalise malgré quelque reliquat d'inévidence, actuellement inéliminable : la croyance expulse d'autorité un doute, qui reste toujours possible. Alors on parle d'*opinions*, et de « *croyances* », au sens empirique du mot, celui où l'on oppose science à croyance. Aussi parle-t-on peu de croyances scientifiques, mais bien plus, au contraire, de croyances pratiques, philosophiques, politiques, morales, etc., qui sont des croyances avec inévidence, et qui réclament, comme nous le verrons, quelque intervention de la volonté.

III. **Croyances actuelles et croyances habituelles.** — La croyance, telle que nous l'avons analysée jusqu'ici, est un acte d'assentiment ; mais cet acte, comme les autres, peut et doit engendrer une habitude. Et, en effet, nous avons des croyances habituelles, qui contribuent à l'unité et à la stabilité de notre vie intérieure, et auxquelles nous ne manquons pas de nous référer à l'occasion. Nous en avons autant que de jugements habituels. Pour peu qu'on s'analyse, on découvre en soi de ces croyances systématisées et solides, qui constituent la substructure de nos affirmations de détail, et qui agissent avec la continuité de forces inconscientes. Nous ne cessons ainsi de croire aux principes, auxquels nous ne songeons point, et de même aux vérités ensevelies dans notre mémoire. Un mathématicien s'appuie, dans ses démonstrations, sur des arguments auxquels il continue à croire, encore qu'il les ait oubliés. Dans ses longues chaînes d'évidences, il n'a présentes à l'esprit, au moment de conclure, que les dernières, avec le simple souvenir de l'efficacité des premières. Il n'est

guère de raisonnement qui n'enveloppe ainsi quelque *croyance sur mémoire*, qui subsiste sans ses preuves, et dont la justification actuelle ne pourrait qu encombrer l'esprit. C'est une sorte de croyance sur témoignage, mais sur témoignage personnel. Témoignage aussi indispensable, et aussi faillible que l autre. Dans l'ordre de la croyance, comme dans l'ordre de la connaissance, nous n'échappons pas à la nécessité de thésauriser, de nous nantir de croyances acquises comme d'idées acquises; les unes et les autres sont autant d'habitudes pénétrant la substance de l'esprit. Ainsi en est-il de la science, de la foi, de toutes les opinions une fois définitivement constituées, sur lesquelles on ne revient plus, et qu'on utilise comme on utilise toutes les habitudes.

§ 3. — La certitude

I. Sa nature. — Empiriquement le mot certitude est pris pour synonyme de tous les termes que nous venons de dégager dans l'analyse de la croyance. D'abord de la croyance elle-même ; on dit équivalemment : « je crois que » et « je suis certain que ». De l'évidence aussi, et même de la vérité ; « cela est certain » signifie indifféremment « cela est évident » et « cela est vrai ». Scientifiquement il importe de dégager l'essence psychologique de la certitude et de la définir pour elle-même. Elle n'est pas la vérité, ou l'objet de la croyance. Elle n'est pas non plus l'évidence, ou la cause de la croyance. Elle n'est même pas la croyance, encore qu'elle ne cesse de l'accompagner. Celle-ci est un acte ; elle n'est, elle, qu'*un sentiment, fait de quiétude et de sécurité, d'absence de crainte de se tromper, de satisfaction, de pleine et tranquille possession de la vérité.*

Elle est le phénomène affectif agréable qui correspond à la satisfaction du besoin de croire. C'est une loi, en effet (p. 496) qu'à tout besoin satisfait correspond un plaisir, et à tout besoin frustré une douleur. C'est ainsi que le besoin de manger aboutit au plaisir du rassasiement ou à la douleur de la faim. Ainsi du besoin de croire, qui retentit dans la sensibilité sous les deux formes de la joie de la certitude et du malaise de l'incertitude Celle-ci est le phénomène affectif qui accompagne le doute ; elle signale par un état d'inquiétude et de gêne ses efforts impuissants à déclencher une adhésion. Cela seul suffirait à établir que le doute n'est biologiquement ni sain, ni normal ; il est toujours le fait d'une fonction de pensée entravée. Il peut même donner lieu à une véritable névrose. Les sceptiques qui s'en accommodent n'y arrivent qu'en tuant en eux le désir de savoir et le besoin de croire. Tel Montaigne, disant que « l'ignorance et l'incuriosité sont un mol chevet et propre à reposer une tête

bien faite ». Plus est fort le besoin de croire, plus sont forts les plaisirs de la certitude et la douleur de l'incertitude, qui réalisent ainsi ce que nous savons par ailleurs de la relativité et du contraste du plaisir et de la douleur (p. 498). Ils n'atteignent vraiment leur intensité la plus vive que dans les croyances qui nous tiennent le plus à cœur, comme sont, par exemple, les croyances religieuses.

II. Ses formes. — Par elle-même, la certitude ne comporte pas d'espèces psychologiques, et ne peut varier, comme les phénomènes affectifs bien définis, qu'en intensité. Toutefois, en raison de sa synonymie empirique avec la croyance, elle en endosse à peu près toutes les différenciations.

1. C'est ainsi qu'on parle de *certitudes subjectives*, correspondant aux croyances subjectives, et de *certitudes objectives*, correspondant aux croyances objectives. En ce dernier sens, l'on distingue les certitudes mathématiques, scientifiques, religieuses, etc.

2. De même oppose-t-on également les *certitudes réelles* et les *certitudes logiques*, selon l'opposition des croyances réelles et des croyances logiques.

3. De même encore les *certitudes spontanées* et les *certitudes réfléchies* correspondent aux croyances spontanées et aux croyances réfléchies. Celles-ci, avons-nous dit, sont de deux types, selon qu'elles se font sur évidences ou sur probabilités. Cette importante distinction engendre celle des *certitudes absolues*, où l'évidence actuelle enlève toute possibilité de doute, et les *certitudes morales*, où l'inévidence, par là qu'elle laisse quelque possibilité de douter, laisse place à quelque effort moral dans l'acte de croire. Et de même qu'il y a des degrés et une échelle dans les probabilités, de même y a-t-il des degrés et une échelle parallèles dans les certitudes morales. Tout en haut, le maximum de certitude morale, qui correspond au maximum de probabilités, et qui tend à la limite de la certitude absolue, comme celles-ci tendent à la limite de l'évidence absolue. De ce type sont les certitudes des grands faits historiques (car l'histoire, fondée sur les témoignage, ne saurait prétendre à la certitude absolue d'une expérience directe). A mesure que décroissent les probabilités décroissent les certitudes morales, jusqu'au niveau inférieur où l'on peut souvent se demander si l'on a affaire à une vraie croyance ou à un doute, et où la certitude se dissout dans l'incertitude.

Article II. — *Causes de la croyance.*

La complexité du phénomène de la croyance, où toute la vie se trouve engagée, et auquel collaborent plus ou moins toutes nos fonctions psychiques, nous fait prévoir la nécessité de recourir à diverses causes pour l'expliquer. D'où la multiplicité des théories.

I. **Théories empiristes.** — Ramenant la pensée à la sensation et aux images, l'empirisme ne peut que réduire les croyances intellectuelles aux croyances sensorielles. Hume les explique toutes par un simple mécanisme d'états faibles et d'états forts. Tout état fort entraîne le sentiment de sa réalité ; on croit nécessairement au feu qui nous brûle ; et tout état faible, ou perçu comme tel, apparaît comparativement comme irréel, ainsi qu'il se vérifie des images.

Critique. — 1. On a opposé à cette doctrine les expériences de la croyance aux états faibles du rêve, et de la non-croyance aux états forts des hallucinations conscientes. Mais Hume pourrait répondre victorieusement que les états faibles du rêve sont les états les plus forts de ce moment ; et que les hallucinations conscientes sont plus faibles que les perceptions qui servent à les réduire. Ces objections sont donc sans valeur. — 2. Ce que l'on doit reprocher à plus juste titre à la théorie de Hume, c'est qu'elle n'a de sens que pour la croyance sensorielle, qui est à peine une croyance, comme nous l'avons dit, la perception trouvant en elle-même une objectivation spontanée qui la dispense de toute autre, tant qu'elle ne comporte pas de jugement. (Encore cette objectivation s'explique-t-elle par d'autres critériums encore que celui de l'intensité des états forts (p. 224).) Mais comment rendre raison de l'objectivation des jugements par une dynamique d'états forts et d'états faibles, et comment expliquer par là, par exemple, l'adhésion d'un mathématicien à la vérité d'un théorème ? L'empirisme est impuissant, et de nul usage, en face des croyances proprement intellectuelles, qui sont les vraies croyances. Il s'arrête au seuil du vrai problème, faute d'avoir reconnu l'originalité de la pensée, et partant de ses adhésions.

II. **Théories intuitionnistes.** — L'intuitionnisme offre, à propos de la croyance, une sorte de reprise des thèses empiristes, et un effort pour réduire les croyances intellectuelles au type des croyances sensorielles.

Selon lui, toute connaissance ne serait en effet qu'une expérience intuitive ; et l'évidence la plus rationnelle serait encore une évidence sensible. « C'est le cœur qui sent les principes » disait déja Pascal. De là les doctrines contemporaines qui ramènent les connaissances religieuses à des « expériences religieuses », et les connaissances morales, à des « expériences morales ». Expériences internes analogues, dit-on, aux expériences externes, et qui déterminent comme elles, par leur force même, des croyances personnelles, incommunicables, à certitudes absolues, devant lesquelles il n'y a qu'à s'incliner, sans les justifier ni les contrôler. D'où l'éternelle fin de non-recevoir des intuitionnistes : « Vous ne pouvez ni me comprendre, ni me juger, faute d'avoir mon expérience et mon évidence ».

Critique. — L'intuitionnisme abuse ici visiblement du mot expérience, auquel il faut laisser son sens précis de contact avec des réalités sensorielles. Il n'y a pas d'expérience proprement dite de vérités abstraites, que l'on pense et ne sent pas, à moins qu'on n'ait préalablement réalisé les jugements qui les expriment en imaginations et en émotions. Mais alors l'on imagine et l'on sent, l'on ne pense pas. Il y a, si l'on veut, expérience imaginative ou affective, à pseudo-évidence sensible, à pseudo-intuitions infaillibles, mais non vraie expérience sensorielle. Et il y a encore bien moins expérience intellectuelle. La croyance intuitionniste est donc le fait de ceux-là surtout chez qui la pensée ne peut s'élever à la dignité d'une « faculté bien différenciée », qui sentent et imaginent alors qu'ils prétendent penser. Elle s'accompagne généralement d'une certitude extrêmement opiniâtre, la moins disposée qui soit à se contrôler et à se laisser contrôler. Il s'en faut bien que ce soit la meilleure. Dès qu'il s'agit de vérités abstraites, c'est à la raison qu'il revient de fonder la croyance, désormais soustraite aux évidences sensibles, et relevant des seules évidences intellectuelles. Malgré Pascal, ce n'est pas le cœur qui sent les principes, mais la raison, qui perçoit leur évidence et leur nécessité. Dès qu'on pense, il faut renoncer à sentir et à imaginer, et sortir des croyances sensorielles.

III. **Théories intellectualistes.** — Ce sont celles qui expliquent la croyance uniquement par des raisons intellectuelles. On peut dire que toute la philosophie ancienne a été intellectualiste sur ce point ; et même qu'elle a ignoré le problème de la croyance. Car celui-ci ne s'est posé que quand les raisons intellectuelles ont paru insuffisantes à rendre compte de toute adhésion. Spinoza, opposé en cela à Descartes, tient que penser et croire sont un seul et même acte de l'esprit, et que la volonté n'est pas distincte de l'intelligence. Selon lui, « c'est une erreur de considérer les idées comme des images peintes » ; elles sont douées de force, et s'affirment d'elles-mêmes, tant qu'elles ne sont pas contredites par de plus fortes. Et leur force, c'est leur évidence propre. Ainsi, l'on croit exclusivement à ce que l'intelligence nous fait croire : et l'on croit fatalement et sans la moindre liberté.

Critique. — 1. Il est bien certain que les raisons intellectuelles de croire sont les meilleures, et que nous les préférons à toutes autres. C'est pourquoi nous en cherchons toujours, sinon pour croire, du moins pour justifier nos croyances, voire les plus extravagantes. Mais les raisons justificatives ne sont pas toujours des raisons génératrices de l'assentiment. Il y a des croyances à l'absurde, et que ne détermine aucune évidence intellectuelle. — 2. D'autre part, il s'en faut de beaucoup que la croyance soit toujours proportionnelle à la pensée : on peut penser sans croire, et l'on peut croire énergiquement et penser très peu. — 3. Enfin la distinction classique entre convaincre et persuader, entre faire croire par raisons intellectuelles et par raisons de sentiment, suffirait à elle seule à faire échec à l'intellectualisme.

Ainsi donc, il faut distinguer au moins deux sortes de croyances : les croyances avec évidence, auxquelles suffit l'explication proposée, et les croyances avec inévidence, pour lesquelles il faut bien faire appel à des motifs extra-intellectuels.

IV. **Théories volontaristes.** — Ce sont celles qui réservent un rôle à la volonté dans la croyance, et font de celle-ci un acte moral. Elles paraissent avoir leur origine dans les solutions données par les théologiens au problème de la foi religieuse, considérée comme un acte libre engageant la responsabilité du croyant. Tout le moyen âge, à la suite de saint Thomas d'Aquin, a fait place dans l'acte de foi à la volonté. Cette doctrine a été depuis lors élargie à toutes les croyances, le rôle de la volonté étant diversement conçu selon les divers philosophes.

A. — Selon **Descartes**, la croyance relève toute entière de la volonté seule. L'intelligence conçoit, et la volonté juge, c'est-à-dire affirme ou nie. L'intelligence est passive et finie ; la volonté est active et infinie. Elle déborde donc toujours l'intelligence, et peut affirmer plus que celle-ci ne conçoit, et même contre ce que celle-ci conçoit. C'est pourquoi la croyance est toujours libre. Partant, l'erreur est toujours volontaire ; ses causes ne sont que morales ; ce sont « la prévention et la précipitation ».

Cette doctrine a le mérite de s'appliquer aux croyances libres, celles où la volonté décide de l'assentiment. — 1. Mais de telles croyances ne sont possibles qu'en cas d'inévidence ; en cas d'évidence, on ne voit point qu'il reste quoi que ce soit à faire à la volonté ; l'assentiment se déclenche tout seul, et sur ce point Spinoza a heureusement corrigé Descartes. — 2. De plus, même dans les cas d'inévidence, on ne peut

admettre que la volonté fasse tout ; elle ne peut que supplée, au manque d'efficacité des raisons intellectuelles, et aussi des raisons affectives : elle supplée et ne supplante pas. — 3. Enfin, si Descartes avait raison, on pourrait croire à la lettre tout ce que l'on veut. Ce qui est manifestement faux. Descartes affirme ici une indifférence de la liberté aux raisons de croire qui n'est qu'une application de l'indifférence, qu'il affirme ailleurs, de la liberté aux raisons d'agir. Le corollaire n'est pas plus vrai que son principe, que nous aurons à juger. Ni l'on ne croit tout ce que l'on veut, ni la volonté ne fait toute la croyance. — 4. C'est pourquoi l'on a raison de dire qu' « erreur n'est pas crime », précisément dans la mesure où la croyance erronée n'a pas dépendu de la volonté, mais, ou bien de l'intelligence faillible, ou bien d'autres facteurs dont nous ne sommes pas responsables.

B. — Renouvier a repris de nos jours la théorie de Descartes en la modifiant. Il professe toujours l'intervention directe de la volonté ; mais il restreint son rôle, et le mesure à l'inévidence des propositions à croire. La volonté n'interviendrait donc pas dans les cas d'évidence absolue. Mais de tels cas n'existent pas : car l'évidence absolue est une limite humainement inaccessible ; même les premiers principes sont exposés au doute ; et la raison enfin réclame quelque acte de foi en sa propre valeur. Ainsi croyons-nous toujours plus ou moins sur probabilités, et toute croyance est volontaire, non que la volonté y fasse tout, mais parce qu'elle y intervient toujours, pour lever le reliquat inéliminable d'inévidence. Ainsi encore, toute certitude est morale. Elle l'est au double sens du mot, et parce qu'elle accompagne une croyance sur probabilités, et parce qu'elle relève d'un acte de croyance libre engageant la vie morale.

Même ainsi atténuée, la doctrine volontariste reste encore sujette à objections. — 1. Il y a évidence absolue, psychologiquement parlant, dans tous les cas où l'on ne songe pas à douter. S'il s'est trouvé des philosophes pour douter des premiers principes, il s'en faut qu'on les imite beaucoup sur ce point, et qu'on ait besoin d'exercer des actes de foi en la valeur de la raison. — 2. Même dans les croyances à l'inévident, l'insuffisance des raisons intellectuelles est souvent comblée par des raisons affectives, qui peuvent ne rien laisser à faire à la volonté, ou lui laisser fort peu. La croyance aux présages et à la magie n'est guère plus affaire de volonté que d'intelligence. Ainsi donc, toute croyance n'est pas volontaire, mais seulement

celle où il y a insuffisance des raisons intellectuelles et des raisons affectives conjuguées.

C. — Selon **Leibnitz**, la volonté n'aurait qu'une intervention indirecte dans la croyance. Elle n'enlèverait jamais l'assentiment d'autorité, et, pour ainsi dire, par coup d'état ; elle se contenterait de diriger l'attention, de la refuser aux idées défavorables, et de la fixer sur les idées favorables à la croyance. Son rôle reviendrait donc à éliminer les raisons de douter, et à donner franc jeu aux raisons de croire, tant intellectuelles qu'affectives. Celles-ci déclencheraient à elles seules la croyance, qui resterait encore libre, non plus de par son mécanisme, mais de par l'utilisation que la volonté fait de ce mécanisme. Il en serait donc de la liberté de la croyance comme de la liberté de l'action, la volonté étant toujours médiatisée, là par les raisons de croire, ici par les raisons d'agir, et toujours sans emprise directe sur la décision, abandonnée au déterminisme psychologique des motifs et des mobiles. Ainsi Leibnitz, comme Descartes (et aussi comme Spinoza, et comme Renouvier), fait de sa doctrine de la croyance un simple corollaire de sa doctrine de la liberté.

En examinant cette doctrine, nous verrons qu'à côté des interventions indirectes de la volonté, qui sont réelles, il y a place pour des interventions directes, où elle emporte d'autorité la décision, et partant la croyance. Il y a des cas où l'on croit véritablement parce que l'on veut croire. C'est ainsi qu'Alexandre crut à son médecin, et qu'on n'arrive souvent à expulser des doutes et des incertitudes que par un *sic volo* direct et sans appel.

V. **Théories instinctivistes.** — On peut donner cette dénomination commune à toutes les doctrines qui reconnaissent un rôle efficace à la sensibilité dans la détermination de la croyance. On les confond souvent avec les théories volontaristes, mais à tort, semble-t-il, puisque les raisons de croire qu'elles dégagent échappent à la volonté et à sa liberté, dont elles rendent plus ou moins inutile l'intervention. On peut dire que les principales explications modernes de la croyance ont eu pour idée directrice d'y montrer l'intervention du *désir de croire*, comme raison efficace de croire, et en même temps l'intervention de toutes les forces de persuasion que dégagent l'inclination, l'émotion, le sentiment, l'habitude, etc. C'était là faire entrer dans le problème la considération souveraine ad la loi

d'intérêt et de sa finalité, qui domine tout autant nos croyances que nos connaissances.

C'est Pascal qui donna le premier toute leur importance aux raisons affectives à côté des raisons intellectuelles, et montra que leur chaleur obscure vaut souvent plus que la lumière froide de ces dernières pour déterminer l'assentiment : « le cœur a ses raisons que la raison ne comprend pas ». — Ainsi, il est bien certain que la *sympathie* et l'antipathie décident de beaucoup de nos adhésions. On croit plus volontiers les amis que les ennemis. Une théorie qui plaît est acceptée sur les plus légers arguments. Par contre, une idée que l'on déteste, ou simplement qui est défendue par des gens que l'on déteste, arrive difficilement même à se faire simplement prendre en considération. — La *partialité*, d'autre part, n'est autre chose qu'une prédisposition à croire ou à ne pas croire, selon la sympathie ou l'antipathie que l'on éprouve pour les idées ou pour les gens. — Le *préjugé* est beaucoup moins une idée a priori qu'une attitude émotionnelle a priori. On a souvent des préjugés sur des questions que l'on ne connaît pas, mais que l'on résout sur-le-champ conformément à des sympathies ou à des antipathies immédiatement actualisées. Les membres d'une même famille, ou d'un même parti, n'ont pas besoin de se concerter pour porter des jugements identiques sur les événements, les choses et les gens. — L'*habitude* est la grande créatrice de préjugés, en ce sens, et de désirs de croire. Elle peut rendre nécessaires et agréables les croyances au premier abord les plus désagréables. D'où les mots de Pascal : « Abêtissez-vous, faites plier la machine, prenez de l'eau bénite, faites dire des messes, etc., » c'est-à-dire faites les gestes de la foi, et leur habitude créera la foi. » — Toute *conviction* apparaît comme une croyance dont la force et la stabilité tiennent pour beaucoup à l'amour que nous lui portons. C'est une croyance passionnée. Nous en avons tous de semblables, et ce sont nos croyances les plus personnelles : qui les touche nous touche ; qui les attaque nous blesse ; les défendre c'est nous défendre. Au contraire, nous nous sentons très froids si l'on s'en prend à un théorème ou à une théorie scientifique ; encore n'en serait-il pas de même pour un savant qui les aurait inventés.

Ce sont surtout les « raisons du cœur » qui créent les certitudes intuitives des croyances intuitionnistes, qui s'apparaissent comme des expériences intérieures (p. 434). Nous avons dû réclamer en face d'elles l'autonomie des croyances intellec-

tuelles ; mais si le sentiment ne saurait créer ces dernières et les expliquer à lui seul, il est certain qu'il y collabore souvent, et leur apporte un supplément de force. L'existence même de la rhétorique, ou de l'art de faire croire affectivement, suffirait à prouver l'universalité de son intervention.

VI. **Théories pragmatistes.** — Le pragmatisme contemporain, en subordonnant, et même en sacrifiant, la pensée à l'action, devait montrer dans les croyances, à côté du désir de croire, le besoin d'agir. Toute action, dit-il, suppose des croyances. Les esprits actifs sont ceux qui doutent le moins. L'on a souvent remarqué, par contre, que le scepticisme engendre l'inactivité, et que trop de réflexion paralyse en prolongeant l'indécision. De là l'efficacité singulière de la « volonté de croire » (W. James). Chacun de nous devant agir dans les divers ordres pratiques, moraux et autres, doit se nantir des diverses croyances indispensables à ces actions, affirmer la valeur des principes et des idéals nécessaires. Dans toute foi il y a ainsi de la croyance par besoin d'agir.

Nous aurons certes bien des réserves à faire sur la philosophie du pragmatisme ; mais il est certain que cette philosophie s'inspire ici d'une psychologie exacte. La vie ne cesse de nous imposer toutes sortes de problèmes pratiques qu'il faut résoudre. Car elle n'attend pas, comme la science le peut faire. Elle exige qu'on se décide pour une opinion, et qu'on s'y tienne fermement. Nul n'échappe à la nécessité de « se faire une opinion » sur les questions vitales. Le doute est moins alors une solution qu'une abdication ; c'est un refus d'agir tout autant qu'un refus de croire. « Vous êtes embarqué, » dit justement Pascal au sceptique.

VII. **Théories sociologiques.** — Ce sont celles qui expliquent l'origine de nos croyances par les influences sociales et historiques du milieu, de la famille, de la patrie, etc., par l'éducation et par la contagion des idées, qui est en même temps une contagion de croyances. Bien des gens n'ont pas plus de croyances personnelles que d'idées personnelles, et ne font que penser et croire comme l'on pense et croit autour d'eux. Il y a lieu ainsi de parler de *croyances collectives*, nées d'une intelligence, d'une sensibilité et d'une volonté collectives, par quoi se définit l'âme d'un peuple. Il y a, pourrait-on dire, des croyances françaises et des croyances allemandes, des croyances de caste et de corporation, des croyances de parti, etc. La psychologie des

foules met en lumière ce phénomène de la *contagion des croyances*, qu'on retrouve en toute sa vivacité dans l'influence des salons sur leurs habitués, du journal sur ses lecteurs, du maître sur ses élèves, de l'orateur sur ses auditeurs, etc. L'éloquence, qui est, selon le beau mot de Lacordaire, « le son que rend une âme passionnée », est par excellence le don de faire sentir, vibrer, penser, vouloir et croire, toute une foule, où se dissolvent momentanément les individus qui la composent, et qui ne sont plus que des appareils enregistreurs et multiplicateurs de convictions impersonnelles.

Conclusion. — L'art de croire. — Toutes ces théories apparaissent justes en ce qu'elles mettent toutes en lumière quelques-unes de nos raisons authentiques de croire. Elles ne deviennent fausses que lorsqu'elles prétendent suffire chacune à résoudre tout le problème, et à rendre inutiles les autres. L'exclusivisme est presque la seule erreur que l'on puisse commettre ici. Il n'est que de composer toutes les solutions émises, pour arriver à une solution intégrale. Car la croyance intéresse toutes nos facultés, intelligence, sensibilité, volonté ; et l'acte qu'elle pose doit satisfaire à toutes. Il n'y a pas de dosage psychologique a priori de nos raisons de croire, ni quant à leur nécessité, ni quant à leur efficacité, tant elles sont interchangeables, selon les individus et les cas. Tel croit surtout par la raison, tel par le cœur, etc. Ce n'est que par une analyse a posteriori qu'on peut démêler en chaque croyance la part des éléments intellectuels, volontaires et affectifs, de ceux qui reviennent à l'individu, et de ceux qui reviennent à son milieu.

A cette psychologie de la croyance, il faudrait maintenant coordonner une *philosophie*, et une *critique* de la croyance. Car, autre chose est de dire comment l'on croit, et autre chose comment l'on doit croire. Les raisons de croire les plus efficaces ne sont pas nécessairement les mieux fondées. En droit, il faut dire que les meilleures sont les raisons intellectuelles. L'intelligence doit, sinon engendrer toutes les croyances, du moins les contrôler toutes. Aussi cherchons-nous toujours à les justifier, même au prix d'un doute provisoire plus ou moins long. C'est un devoir de le faire, quand on a la compétence requise, et en particulier de faire passer de l'état spontané à l'état réfléchi les préjugés inévitables, et indispensables, de l'enfance. Il y a donc un *art de croire, qui est avant tout l'art de critiquer ses croyances*.

Mais il serait aussi antipsychologique qu'immoral de condamner toutes les croyances qui ne réalisent pas le type de la croyance réfléchie sur évidences. Car d'une part l'évidence est une limite fréquemment inaccessible, et refuser la croyance à l'inévident reviendrait à paralyser, sinon à mutiler, l'intelligence et les autres facultés. Et d'autre part, la réflexion n'est pas toujours possible, ni à portée de tous ; et elle a des limites au delà desquelles elle n'est plus qu'indécision. « Il ne faut croire, dit Malebranche, que ce que l'on ne saurait s'empêcher de croire sans remords. » Mais il y aurait remords à s'empêcher de croire chaque fois que l'action le demande impérieusement, malgré les inévidences présentes. Il faut alors consentir à croire sur probabilités, et à se contenter de certitudes morales. Il faut accepter la collaboration de la volonté et de la sensibilité à la croyance, et croire « avec toute son âme », selon le mot de Platon.

Cependant, Locke objecte sa « règle d'or » : « quiconque croit pour d'autres raisons que l'évidence montre qu'il aime autre chose que la vérité ». Mais nous en sommes tous là, parce que nous sommes tous autre chose que de pures intelligences, et qu'à le bien prendre l'intelligence n'est que l'organe principal de la vie, dont elle ne supprime pas les autres organes. Croire étant l'acte vital par excellence, implique toutes les forces vitales. Croire en la loi morale, ou en Dieu, sera toujours autre chose qu'adhérer à des conclusions logiques, ce sera affirmer la réalité du Bien, par delà la rationnalité du Vrai, et donner satisfaction, en même temps qu'aux besoins intellectuels, à d'autres besoins non moins essentiels de l'âme humaine. Ainsi donc, entre le fidéisme, qui prône la croyance irrationnelle, et l'intellectualisme qui ne reconnaît que la croyance rationnelle, il y a place pour une philosophie de la croyance dont l'idéal est la croyance rationalisée, c'est-à-dire dans laquelle la volonté et la sensibilité n'interviennent que sous le contrôle de la raison. C'est par excellence la croyance raisonnable.

CHAPITRE XXIII

LE LANGAGE

Par langage on entend tout système de signes servant à exprimer et à communiquer des états de conscience, et en particulier des idées. Nous avons déjà considéré le langage dans ses rapports avec la pensée, dont il nous a facilité la psychologie. Reste à l'envisager en lui-même, à déterminer sa nature et son origine. — Commençons par analyser le mécanisme des signes et de la signification.

Article I. — *Les signes.*

I. Leur nature subjective. — *Un signe est un phénomène perçu qui manifeste un phénomène non perçu.* C'est ainsi que la fumée que je vois est le signe du feu que je ne vois pas. Il n'y a donc de signes que pour une conscience capable de percevoir ou d'établir quelque rapport entre les deux phénomènes. Toute signification est psychologiquement une association entre le signe et la chose signifiée, grâce à quoi la perception de celui-là évoquera la représentation ou l'idée de celui-ci.

Selon que l'association a été créée par l'expérience, ou a été établie volontairement par la pensée, on a des *signes naturels*, ou des *signes artificiels* ou *conventionnels*. La fumée est le signe naturel du feu. Les signaux maritimes ou sémaphoriques sont des signes conventionnels ; dans ce dernier cas, la signification est le fait d'une opération intellectuelle. Toute signification est donc acquise, puisqu'elle repose sur une association qui ne peut être qu'acquise. Il n'y a pas de signes naturels au sens de signes dont la signification serait connue a priori. La fumée ne saurait signifier le feu pour un animal qui n'aurait pas préalablement perçu ces deux phénomènes ensemble.

Aussi l'interprétation du signe se fait-elle toujours par le jeu de l'association qui a créé la signification. Elle s'explique par un

phénomène de rédintégration ; signe et chose signifiée font désormais partie d'un même tout conscientiel, qui se restaure en entier à l'apparition d'un seul de ses éléments.

II. **Leur nature objective.** — Objectivement parlant, le rapport du signe à la chose signifiée peut être un rapport de cause à effet. La fumée est l'effet du feu ; la trace du gibier est l'effet du passage de ce gibier. Ce peut être aussi un rapport de à fin moyen : les outils sont le signe du travail ; et le fait de prendre un fusil signifie au chien que son maître veut chasser. Tous ces rapports objectifs ne servent ici de rien : il n'y a qu'un rapport qui compte, celui de la concomitance entre le signe et la chose signifiée. C'est ce rapport qui donne lieu à une association. C'est pourquoi, psychologiquement parlant, tout signe naturel n'est qu'un *indice* ; il indique en effet, à qui sait l'entendre, que l'expérience donne, à côté de ce qu'elle fait voir, quelque chose qui ne se voit pas. C'est à défaut de cette concomitance naturelle que nous sommes amenés à créer des significations artificielles.

N'importe quelle sensation est apte à faire fonction de signe. Il y a des *signes olfactifs :* l'odeur du garde-manger est singulièrement instructive ; Napoléon reconnaissait la Corse à des lieues en mer, rien qu'à l'odeur de ses plantes ; les chiens se dirigent surtout par l'odorat. Il y a des *signes musculaires* : nos sensations kinesthésiques nous servent à apprécier les distances, les formes et les reliefs des objets. Il y a des *signes tactiles*, ceux qu'utilisent de préférence les aveugles, qui en viennent à lire avec leurs doigts. Il y a surtout des *signes visuels* et *auditifs*, ceux qui ont acquis le plus d'importance dans nos divers langages, et qui se prêtent le mieux aux significations conventionnelles.

III. **Rôle des signes dans la connaissance.** — 1. Nous avons vu qu'ils interviennent à chaque instant *dans la perception*. La moindre sensation peut nous suffire à reconnaître un objet : une odeur décele à un chien la présence de son maître ; une toux ou un éternuement nous rendent le même service. Toute perception se fait naturellement par l'évocation d'une image constitutive à l'appel d'une sensation-signe. Notre connaissance de l'étendue, et toutes nos localisations sensorielles, tant externes qu'internes, n'arrivent à se constituer que par une interprétation constante de sensations en signes locaux. De même de notre connaissance du temps, et des localisations de nos souvenirs, obtenues par associations des événements secondaires aux événements principaux, qui portent leur date et signifient celles des autres.

2. Mais surtout les signes interviennent dans notre *connaissance empirique* de l'univers, qui est d'abord une connaissance par signes. Nous relevons des concomitances et des coïncidences dans les phénomènes bien avant d'y chercher des causes et des effets, des fins et des moyens. Et l'on peut dire que la connaissance empirique se distingue pour beaucoup de la connaissance scientifique par son indifférence aux causalités et aux rapports objectifs, et par sa préférence pour les simples concomitances. Les sceptiques grecs qui niaient la perception des causes, et qui ramenaient l'antécédent au simple rôle d'indice du conséquent, avaient fort bien noté cette particularité. Au fond, les empiristes, et surtout les associationnistes, n'ont fait que renouveler leur théorie sur ce point. Cette théorie serait presque acceptable, si le fait de l'existence de la science ne nous forçait à reconnaître que nous savons nous élever jusqu'à la connaissance des causes, par delà le stade primitif de la connaissance des signes.

Il est bien certain que notre interpétation familière de l'expérience est de ce dernier type. Pour un sauvage, un paysan, un enfant, etc., pour tous ceux qui vivent en commerce immédiat avec la nature, cette nature est un grand livre où ils apprennent progressivement à lire, et souvent à lire très bien, où tout leur est indice de quelque chose. Tout leur parle un langage naturel, dont la possession leur constitue une habileté et une sagesse parfois extraordinaires. C'est ainsi, en particulier, que la météorologie empirique (que la météorologie scientifique est encore loin d'avoir supplantée), est fondée presque toute entière sur l'interprétation de signes multiples et coordonnés des changements de temps, des orages, de la précocité et de la dureté des hivers, etc., etc. Tous enfin, nous ne cessons d'utiliser des savoirs empiriques, où la connaissance des causes n'est pour rien. L'on dit, par exemple : « J'ai rencontré dans la rue un homme d'un certain âge, de santé chétive, l'air fatigué, la mine intelligente, la tenue d'un ouvrier endimanché, l'allure inquiète, etc. » Tout cela est pure affaire de lecture de signes naturels, et prête à des déductions où excellent les **Zadig** et les **Sherlock Holmes**.

La curiosité des signes est fréquemment l'ennemie de la science. C'est elle qui crée les superstitions, fondées sur des coïncidences passionnément relevées, et qui font voir partout des indices de tout ce que l'on craint ou désire. La saliere renversée, le nombre treize, le vendredi, les comètes, les conjonctions des astres, les yeux noirs et perçants, etc., etc., deviennent des signes de malheur. C'est ainsi que l'astrologie a pu retarder l'astronomie, que la médecine empirique a pu nuire à la médecine scientifique, et que toutes les divinations des voyantes, des devineresses, des cartomanciennes, etc., tendent toujours à se substituer aux prédictions des savants, et à faire prévaloir des lectures hypothétiques de signes sur des déterminations certaines de causes.

IV. Rôle des signes dans le langage. — Les signes prennent une importance particulière lorsque la chose signifiée est, non plus un phénomène visible qui ne serait pas encore vu, mais un phénomène invisible, qui ne saurait aucunement tomber sous les sens. Tels les états de conscience. Alors nous en venons au langage proprement dit : *il est fait de significations psycho-*

logiques, où des phénomènes sensibles manifestent des phénomènes essentiellement insensibles. Nous avons ici d'abord des signes naturels, qui constituent l'expression naturelle des émotions. Nous avons surtout des signes conventionnels dont l'élaboration nous a permis d'exprimer les idées ou concepts. Ainsi devons-nous parler successivement du *langage émotionnel* et du *langage conceptuel.*

Article II. — *Le langage émotionnel.*

C'est un fait d'expérience universelle que nos émotions se manifestent au dehors par des cris, par des jeux de physionomie, par des gestes, par des attitudes, etc. Le signe émotionnel n'est qu'une réaction émotionnelle spontanée, réaction apparente sous laquelle nous avons appris à retrouver par association l'émotion inapparente.

§ 1. — Production des signes émotionnels

Tout fait de conscience nécessite la collaboration du corps. Mais tandis que, dans les faits de connaissance, cette collaboration s'achève dans le cerveau, dans les faits d'émotion elle s'élargit au corps tout entier. Le processus nerveux de l'*idée* de la douleur reste intracérébral; au contraire, le processus nerveux de la *douleur* déclenche le mécanisme des larmes et tout ce qui va devenir la mimique de la souffrance. C'est pourquoi il existe des signes naturels de l'émotion, tandis qu'il n'en existe pas de la pensée.

Le problème de la génèse des réactions émotionnelles n'a guère été étudié avant le XIXe siècle. Bell, Darwin, Spencer, Wundt, W. James, etc., en ont donné des théories dont les conclusions fermes se peuvent ramener aux deux principes de l'*irradiation* et des *réactions émotionnelles systématisées.*

I. L'irradiation. — Il faut entendre par là le phénomène de la diffusion de la décharge nerveuse (Spencer), qui gagne de proche en proche tous nos organes, où elle s'extériorise proportionnellement à sa force et en suivant les voies de moindre résistance. Toute émotion (p. 506) comporte une semblable décharge, brusque ou lente, qui ébranle plus ou moins l'organisme tout entier, et ses différents organes : 1. *Les organes de la circulation du sang.* La colère et la peur font pâlir et rougir,

accélèrent ou ralentissent le pouls, selon leurs effets sur le cœur, les vaso-moteurs et les vaso-contricteurs. 2. *Les organes de la respiration*, qui se précipite ou s'arrête dans l'affolement ou l'angoisse. Bell remarque que les émotions s'expriment surtout par le nez et la bouche, c'est-à-dire localisent leurs principaux signes au débouché de l'appareil inspirateur. 3. *Les organes musculaires de l'action*. La colère tend et durcit les muscles ; la dépression les amollit et paralyse leurs contractions. La joie fait crier, chanter et bondir ; la tristesse immobilise, etc. Ainsi toute émotion s'irradie dans le corps par une propagation indéniable. Selon l'originalité de son processus nerveux elle doit s'accompagner de réactions propres, qui la caractérisent, quand elles arrivent aux organes périphériques, par autant de signes émotionnels.

C'est précisément sur la lecture de ces signes qu'est fondé l'art de deviner les émotions. C'est elle qui fournit une base solide à l'empirisme de la *physiognomonie* et de la *graphologie*, dont les applications peuvent être contestables, mais dont le principe est certain. Il n'est pas une émotion qui ne se trahisse au dehors, si attentif qu'on soit à l'en empêcher. En particulier la plume d'un homme qui écrit joue le rôle du stylet dans les appareils enregistreurs ; elle reçoit, amplifie, fixe et rend visibles, les vibrations émotionnelles les plus ténues et les plus fugitives, celles qu'aucun sens n'arriverait jamais à surprendre directement.

II. Les réactions émotionnelles systématisées. — La loi d'irradiation nous assure que toute émotion se traduit au dehors. Mais pourquoi le fait-elle par des réactions spécialisées et toujours les mêmes, grâce à quoi l'on sait, non seulement qu'un homme est ému, mais quelle émotion l'agite ? Comment expliquer le fait universel des mimiques caractéristiques, qui nous permettent d'assigner à chaque émotion ou passion son langage propre ? A ce nouveau problème, diverses réponses ont été données.

1. *La survie de gestes autrefois utiles* (Darwin). — Selon cette explication finaliste, si la colère fait serrer les poings, grincer des dents, ricaner (c'est-à-dire découvrir les canines), grogner et crier, etc., c'est qu'elle esquisse les gestes de l'homme qui attaque, de la bête féroce qui se précipite sur sa proie. Si l'étonnement fait ouvrir les yeux et la bouche, c'est pour faciliter la vision et l'inspiration, etc. Que si maintenant l'on considère le phénomène au point de vue évolutionniste, on y découvre la survie des gestes d'ancêtres, auxquels ils étaient utiles, chez

des descendants auxquels ils ne servent plus : ce sont des habitudes ancestrales.

On ne voit pas ce que l'on gagne ici à invoquer l'explication évolutionniste. L'inutilité actuelle des réactions émotionnelles n'est rien moins qu'évidente. Nous avons tous encore des instincts combatifs que la colère déclenche ; et il ne manque pas de civilisés chez lesquels elle s'achève en processus complet de férocité. *Il est donc plus naturel de voir dans la réaction émotionnelle une action ébauchée, que la survie d'une habitude périmée.* C'est toujours une loi vivante que toute émotion tend à l'action, ce qui mène à voir dans les réactions émotionnelles autant de gestes esquissés. — Encore faut-il limiter cette explication. Elle fait comprendre, par exemple, la peur qui donne des jambes, mais non pas celle qui les enlève. L'émotion, nous le verrons (p. 510), n'est guère moins apte à paralyser l'action qu'à la seconder.

2. *L'antithèse.* — Par là Darwin entend que certaines émotions s'expriment par des gestes contraires à ceux de l'émotion antithétique. Le suppliant tombe à genoux et joint les mains, comme s'il voulait témoigner qu'il n'est ni redoutable ni agressif. Le chat qui veut être caressé rentre ses griffes et fait le gros dos, comme pour dire qu'il n'a aucune intention malveillante, etc. — Cette explication a été abandonnée et devait l'être. Il est bien plus simple de voir dans le suppliant le geste direct de témoigner de sa faiblesse et de son indigence, et chez le chat le geste direct de demander des caresses, sans prêter à l'un ni à l'autre le subtil calcul de répondre par avance à des interprétations erronées.

3. *L'analogie.* — Wundt remarque que des émotions aussi différentes que le mépris et la nausée, s'expriment par une même mimique, celle de la moue spéciale à l'écœurement ; et qu'en général les émotions morales empruntent leur signe émotionnel à quelque émotion physique correspondante. C'est ainsi que nous disons « oui » et « non » à la façon de l'enfant qui accepte ou refuse la nourriture. Ces identités d'expressions reposeraient sur une analogie affective. Sentant de même, nous exprimerions de même. Nous aurions donc là un cas d'association émotionnelle, du type des synesthésies au sens large que nous avons déterminé (p. 245).

4. *L'imitation.* — Il semble bien, en effet, qu'il faille faire une place aux expressions émotionnelles apprises à côté des expressions émotionnelles spontanées. Si tous les petits enfants mani-

festent leur douleur et leurs sentiments par des cris et des gestes analogues, on n'en saurait dire autant des adultes ; ni les interjections ne sont les mêmes dans toutes les langues, ni les gestes dans tous les pays. Ainsi encore le visage si peu expressif et l'immobilité des aveugles, les moins gesticulateurs des hommes, ne s'expliquent que par l'impossibilité où ils sont de percevoir et d'imiter la mimique émotionnelle des clairvoyants. Tous, à notre insu, nous nous imitons plus ou moins les uns les autres, jusque dans l'expression la moins étudiée de nos émotions les plus spontanées et les plus personnelles.

Il s'en faut enfin que toutes ces théories réunies suffisent à rendre compte de la spécialisation des réflexes émotionnels, et de leur constance spécifique, dont la raison dernière réside dans des processus d'irradiation inassignables. Mais peu importe que cette constance attende encore des explications ; elle est un fait, et ce fait suffit à rendre possible l'interprétation du langage émotionnel, et les méthodes empiriques de divination des sentiments.

§ 2. — L'interprétation des signes émotionnels

Les Ecossais et les Eclectiques (D. Stewart, Jouffroy, Garnier, etc.) l'expliquent par un instinct, qui nous permettrait de les interpréter avec infaillibilité. Explication paresseuse, inutile et fausse. L'enfant qui n'aurait ni souffert ni pleuré, ne saurait faire signifier la douleur aux larmes, pas plus qu'il ne saurait faire signifier le feu à la fumée avant de les avoir perçus ensemble. Il y a bien des gens qui ne pourront jamais déceler certains sentiments chez les autres, faute de les avoir éprouvés. L'enfant qui souffre crie et pleure ; ses cris et ses larmes ne sont pas l'expression de sa douleur, ils sont sa douleur même. Quand il voit des larmes, il voit de la douleur, n'ayant pas fait la distinction du dedans et du dehors, du fait de conscience et de son expression ; distinction qui est postérieure, et jusqu'à un certain point factice. Il comprend d'autant mieux les émotions qu'il s'y associe, et s'y laisse gagner par contagion et par imitation : il pleure en voyant pleurer, comme le savent toutes les mères ; il reproduit simultanément la réaction émotionnelle dans son corps, en même temps que l'émotion dans sa conscience. Ainsi le mécanisme de l'interprétation des signes émotionnels s'explique 1. soit par une expérience actuelle de l'émotion ; 2. soit par une expérience antérieure remémorée par association. Il s'explique donc toujours par une expérience personnelle.

Que si le langage émotionnel est universellement compris, c'est qu'il est universellement le même, les mêmes émotions déterminant sensiblement les mêmes réactions, du moins dans l'espèce. Normalement les chiens entendent fort bien les chiens, et les hommes, les hommes. Si les chiens entendent les hommes et inversement, c'est qu'une parenté générique de mammifères leur tient lieu ici de parenté spécifique, et qu'ils ont quelques émotions communes à réactions analogues. Mais il nous devient singulièrement difficile de percevoir les émotions des animaux très éloignés de nous, celles des insectes, par exemple : qui devinera jamais toutes les fureurs d'un cloporte ?

Article III. — *Le langage conceptuel.*

Les problèmes. — Puisqu'il n'y a pas de signes naturels des pensées, la question se pose de savoir comment les hommes en sont venus à se communiquer celles-ci de conscience à conscience. Le problème paraît insoluble, puisqu'une communication directe est, et sera toujours, impossible. Il fallait cependant qu'il fût résolu; car l'homme est le plus sociable des animaux, et c'est un animal pensant, dont la pensée doit être le premier élément d'entente sociale. Voyons comment y a pourvu et y pourvoit encore nécessité l'ingénieuse. — Le problème général se peut morceler en divers sous-problèmes. 1. Le problème de *l'invention du langage,* qui est d'abord celui de l'invention de la première langue par les premiers hommes. Problème historique donc; ou plutôt préhistorique. Il est scientifiquement insoluble; car il ne saurait rester aucune trace de ce premier langage. Toute langue évolue sans arrêt, et avec une rapidité extraordinaire, surtout quand aucune littérature n'est là pour la fixer, comme on le voit tous les jours des patois ou des dialectes des sauvages. Nos langues modernes sont faites de débris de langues anciennes, elles-mêmes faites des débris de langues antérieures: la multiplicité décourageante des langues connues n'est certainement rien à côté de la multiplicité des langues disparues. On ne peut donc qu'émettre des hypothèses sur la langue originelle; d'où des théories philosophiques sur une question qui reviendrait de droit aux savants. La science a sa revanche dans les problèmes positifs, 2. de *l'évolution des langues*, 3. de *l'initiation de l'enfant au langage de son milieu social*, et 4. de *l'invention de l'écriture*, ou du *langage conceptuel visible*.

§ 1. — L'origine du langage conceptuel

Nous ne pouvons donc ici qu'énoncer les principales théories émises.

I. **Révélation surnaturelle.** — A la fin du XVIIIe siècle les traditionnalistes, croyant d'une part qu'on ne peut penser sans parler, et que les sourds-muets ne pensent pas (p. 328),

et voyant d'autre part que les enfants apprennent le langage de leur milieu, affirmèrent l'inaptitude radicale de l'homme à se créer des mots. Il y aurait nécessité pour lui de les recevoir par tradition, comme ses idées ; ainsi remonte-t-on jusqu'au premier homme, qui les reçut de Dieu, avec les vérités essentielles, et qui transmit les unes et les autres à ses descendants.

Sans discuter les détails de cette théorie, on ne peut que lui opposer le double fait, qu'on pense sans parler, et que l'enfant s'invente une langue, comme nous le verrons tout à l'heure.

II. Artificialité totale du langage. — Selon Démocrite, « les mots n'existent que par convention, et non par nature ». L'homme est donc naturellement muet. Le langage a été l'invention d'un homme de génie, qui l'a communiqué à ses semblables. — A quoi Epicure opposait que « les hommes parlent comme les chiens aboient », ce qui est plutôt exagéré. A tout le moins fallut-il à l'inventeur du langage qu'il pût se faire comprendre, pour communiquer son invention ; c'est-à-dire que le langage artificiel présuppose quelque langage naturel. — Selon Adam Smith, qui reprit les vues de Démocrite, ce langage naturel primitif était celui des gestes. Ainsi garde-t-il l'erreur de la mutité originelle. Car c'est une erreur évidente ; le langage naturel des émotions, qui s'expriment déjà par des cris et des interjections, suffit à la réfuter.

III. Le langage conceptuel instinctif. — 1. On retrouve ici tout d'abord les Ecossais et les Eclectiques, qui proposent pour le langage conceptuel, comme pour le langage émotionnel, leur panacée de l'instinct. Encore avaient-ils quelque excuse en ce qui concerne le langage émotionnel, qui présente l'universalité des instincts, ce qui n'empêche pas son interprétation d'être acquise. Mais cette universalité manque totalement au langage conceptuel ; car la diversité et la variabilité des langues est infinie.

2. Elle ne l'est pas entièrement, si l'on en croit Renan et Max Muller, qui y distinguent des éléments fixes, et donc instinctifs, à côté des éléments variables. Ces éléments fixes sont représentés par les 4 ou 500 racines communes à toutes les langues indo-européennes. Racines qu'il faut considérer comme des « types phonétiques », créés immédiatement par l'homme pour exprimer tout autant d'idées générales. Ainsi les idées de « aller », de « labourer », de « donner », évoqueraient spontané-

ment, par une sorte de *révélation naturelle*, les racines « i », « ar », « da ». De telles racines étaient à la base de toutes les transformations et évolutions philologiques ultérieures.

Mais la science a d'abord établi la vanité de ces types phonétiques, qui ont le premier tort d'être indiscernables en dehors des langues indo-européennes, et qui n'ont aucune chance d'être préhistoriques ni naturels. — De plus, la psychologie ne peut que protester contre l'hypothèse d'idées générales primitives et communes, correspondant à ces racines. Tout ce que nous savons de l'évolution intellectuelle de l'enfant et du primitif nous assure que l'homme ne débute pas par de si hautes abstractions, et qu'il n'arrive que progressivement à se dégager du concret et des idées individuelles (p. 361). Dans le langage, il n'y a vraiment d'instinctif que le besoin de parler, et de se faire entendre vaille que vaille et par tous moyens.

IV. **Elaboration progressive.** — C'est la conception la plus communément admise. Esquissée par Platon, elle fut reprise par Leibnitz, Condillac, Withney, Ravaisson, etc.

1. Le point de départ du langage conceptuel est à chercher dans deux langages naturels, *employés avec intention. a.* D'abord dans le langage vocal des émotions. Un enfant pleure, et s'aperçoit que sa mère vient ; s'il pleure ensuite *pour que* sa mère vienne, il a parlé conceptuellement ; car il associe volontairement à son cri son idée fruste de la mère qui vient. Tout l'essentiel de l'opération de signification artificielle est là ; il y a l'idée, l'intention de l'exprimer, et leur association à un signe sensible. *b.* Il y a ensuite le langage visible des gestes, qu'on voit si bien se développer spontanément chez les sourds-muets. Gestes qui passent, comme le feront les langues, du stade synthétique et confus au stade analytique. Ils constituent un langage idéographique, par leur aptitude à dessiner tant d'objets, de mouvements, d'actions et d'émotions. La mimique en est une dérivation. Mais le langage visible a l'infériorité d'être confus et limité, de ne pouvoir s'employer de nuit, ni de très loin, et de ne pouvoir évoluer jusqu'à signifier toutes les nuances de la pensée. Il devait donc céder sa place au langage vocal, qui l'emporte sur lui en tous ces points.

Toutefois, les hommes ne cesseront jamais d'accompagner leurs discours de gestes. Et de même ne cesseront-ils jamais d'accompagner le langage vocal conceptuel du langage vocal émotionnel dont il est né. Toute parole conserve quelque tona-

lité affective ; ses intonations hautes et basses, sa lenteur ou son accélération, sa musique et ses accentuations, etc., représenteront toujours quelque chose des expressions émotionnelles primitives.

2. A la base du langage conceptuel vocal on relève trois sortes d'éléments phonétiques primitifs. *a.* Les *interjections*, dont nous venons de parler ; elles se prêtent d'elles-mêmes aux significations du désir, du commandement, de la menace, de la demande, etc. *b.* Les *onomatopées*, ou vocalisations imitatives. Elles sont fréquentes surtout dans les langues des primitifs ; mais on les retrouve jusque dans les langues les plus évoluées ; en particulier dans les mots qui expriment les bruits de la nature et les cris des animaux (le coucou, le coq, etc.) *c.* Les *vocalisations naturelles.* Car l'homme chante avant de parler ; il a moins à apprendre des voyelles et des consonnes, comme on le croit, qu'à faire un choix parmi ses consonnes et ses voyelles naturelles, pour ne conserver que celles dont fait usage la langue à laquelle il se restreint.

3. Ces éléments phonétiques ont subi une élaboration progressive et continue, qui va des premiers hommes aux hommes actuels, et qui a engendré la diversité et la multiplicité des dernières langues parlées de nos jours. De dire dans le détail comment s'est faite cette élaboration, c'est ce qui est impossible, faute de documents historiques suffisants. Toutefois, l'on est certain qu'elle ne s'est pas produite au hasard, mais selon des lois ; les lois que nous révèlent, d'une part, la philologie comparée et l'étude de l'évolution des langues, et d'autre part la psychologie de l'assimilation du langage par les enfants. — Car l'identité spécifique des hommes nous assure qu'ils ont dû penser et parler comme nous pensons et parlons, et que les lois actuelles sont les mêmes qui ont toujours régi les activités intellectuelle et linguistique. L'enfant, en particulier, ne peut que répéter le travail de ceux qui l'ont précédé. Il opère comme eux la différenciation progressive du langage qui le mène, comme eux, d'expressions synthétiques à des expressions analytiques, de la phrase indivise à la phrase désarticulée, des phrases courtes aux périodes, etc. Une réaction constante de la pensée sur le langage, et du langage sur la pensée, rend intelligibles ces progrès ; chaque idée abstraite tendant à trouver son expression, et chaque expression facilitant l'abstraction et la création de nouvelles idées, qui appellent à leur tour de nouvelles expressions, etc. Ainsi sommes-nous amenés à parler de l'évolution du langage.

§ 2. — L'évolution du langage

I. Son déterminisme social. — Les savants envisagent le langage comme un phénomène sociologique soumis à des lois, qui sont de trois types principaux. 1. *Lois phonétiques* de l'évolution des mots considérés comme des sons, dont l'émission et la prononciation varie selon les peuples et le long des temps. 2. *Lois sémantiques* de la signification des mots, qui tend également à varier, à s'enrichir ou à s'appauvrir, etc. 3. *Lois philologiques* des fonctions des mots dans le discours, fonctions assignées à leurs formes verbales (*lois morphologiques*) ou à leurs liaisons verbales (*lois syntaxiques*) [1].

Toutes ces lois sont des lois sociologiques, parce que tout langage, étant un moyen de communication des hommes réunis en société, ne peut être déterminé qu'en fonction du groupe plus ou moins étendu qui le parle. Une langue n'existe que socialisée, adoptée, maniée et modifiée par tout le monde. Sa prononciation et son utilisation ne sont jamais arbitraires ; elles sont soumises à la volonté anonyme de tout un peuple, considéré dans son présent, et plus encore peut-être dans son passé. La physiologie de ses organes vocaux, le degré de culture qu'il possède, les idées qui le dirigent, ses mœurs, ses institutions, et surtout son histoire, sont autant de facteurs de l'évolution de sa langue, qui n'est qu'un aspect de son évolution totale. Toute langue est donc soumise à un déterminisme social.

Par là se résout le problème de savoir si, et jusqu'à quel point, le langage conceptuel est artificiel, si les mots existent « par nature ou par convention ». L'instinct et le besoin de parler

1. A simple titre d'indication, mentionnons diverses classifications des langues. 1° **Historiquement** et génétiquement, Schlégel les a partagées en trois familles : les langues *indo-européennes* (sanscrit, perse, grec, latin, slave, celte, langues germaniques, etc.) ; les langues *sémitiques* (égyptien, chaldéen, assyrien, hébreu, arabe, etc.) ; les langues *touraniennes* (chinois, thibétain, japonais, etc.). 2° **Morphologiquement**, Max Müller distingue les langues *monosyllabiques*, où tout s'exprime par juxtaposition de racines invariables : exemple, le chinois ; les langues *agglutinantes*, où les mots sont faits de racines auxquelles s'accolent des préfixes et des suffixes, qui en déterminent le sens ; exemple : le turc ; et les langues *flexionnelles*, où les mots comportent des variations, des modifications de formes et de désinences ; exemple : le latin. 3° Enfin, **psychologiquement**, on oppose les langues *synthétiques* aux langues *analytiques*, selon qu'elles tendent à grouper les sens dans un seul mot ou à les exprimer avec des mots séparés. Ainsi le latin rend par le seul mot *amabor* les idées d'aimer (*ama*), du futur (*b*), de la première personne (*o*), et du passif (*r*) ; idées analysées dans le français *je serai aimé*. Cette distinction est évidemment toute relative, une langue pouvant être synthétique par rapport à une autre et analytique par rapport à une troisième.

est naturel, au sens que tout individu le possède. Le rapport des mots aux idées est artificiel, puisqu'il est l'effet d'une signification conventionnelle. Mais cette convention, par là qu'elle est devenue une convention sociale, est en quelque sorte un phénomène naturel, et qui suit des lois naturelles. La société est un aspect de la nature ; les lois sociologiques sont encore des lois naturelles, et le déterminisme social entre dans le déterminisme général des phénomènes.

II. **La langue universelle**. — Ces considérations peuvent éclairer le problème, si souvent discuté, de la création artificielle d'une langue internationale. Cette création répondrait à des besoins certains. En effet, les langues, qui servent de trait d'union entre les hommes, établissent aussi une séparation entre les peuples. A mesure que s'est généralisée la conception d'une humanité supérieure aux peuples, et les unissant tous, le besoin d'une langue commune est apparu. Besoin que réalisa temporairement, et à demi, la langue grecque dans l'antiquité, le latin au moyen âge, et le français pour l'Europe du XVIIIe siècle. Depuis lors, le réveil de l'esprit de nationalités développa le culte des langues nationales : et cela au moment où les progrès des sciences, du commerce, de l'industrie, de toutes les relations entre peuples, faisaient regretter l'absence d'un idiome qui fût le même pour tous. D'où les efforts pour constituer, sinon une langue universelle remplaçant les langues nationales, ce à quoi tout s'oppose, du moins une langue internationale supplémentaire. Le *volapück*, l'*esperanto*, l'*ido* constituent des essais de ce genre.

Ils auront toujours à triompher d'obstacles naturels dont les principaux seront l'évolution des langues, et l'évolution antérieure des idées.

1. *L'évolution des idées d'abord*. Nous avons vu combien personnelles et nationales sont les idées empiriques. S'il nous est déjà si difficile, à l'intérieur d'une nation, d'attribuer le même sens aux mêmes mots, cette difficulté se multipliera de nation à nation. Une langue internationale exige des idées et des concepts internationaux, et qui soient invariables. Elle aura d'autant plus de chances de se réaliser qu'elle se restreindra à des idées empiriques vraiment universelles, ou à des concepts techniques bien fixés, comme le peuvent être ceux des arts, des industries, du commerce et surtout des sciences. On peut dire que la langue mathématique constitue une sorte de langue universelle, grâce à la fixité de ses concepts. Leibnitz avait rêvé d'une « pangraphie » exprimant les concepts philosophiques, leurs rapports et les opérations auxquelles on les soumet, à la façon de l'écriture mathématique. Mais déjà ici les variations inévitables de ces éléments a compromis la réussite de son effort. Une langue universelle ira forcément au-devant de difficultés analogues, et de bien plus grandes encore, devant exprimer des idées bien autrement mobiles et incertaines.

2. *L'évolution des langues*. Supposée établie, bien faite et acceptée, une langue internationale perdra vite le bénéfice de son invention artificielle ; car elle sera immédiatement soumise au déterminisme social des lois phonétiques, sémantiques et philologiques, qui dominent l'usage de tout langage. Il lui faudra forcément évoluer, et non plus seulement au gré d'un peuple, mais au gré de tous les peuples qui l'adopteront. Une volonté

anonyme et toute-puissante viendra toujours se substituer à la volonté des inventeurs. Il n'y aura jamais de langue qui n'évolue pas, qui arrive à constituer un système immobile et définitif de mots et d'idées pour l'humanité.

Ceci ne veut point dire qu'une langue internationale soit une utopie; mais simplement qu'elle ne pourra jamais guère être qu'une langue auxiliaire, à usage limité : il faudra plus ou moins consentir à la voir renouveler les expériences historiques des langues universelles que furent le grec, le latin et le français.

§ 3. — L'assimilation du langage

I. Son mécanisme. — Voici à peu près les stades de l'initiation au langage, telle qu'elle se fait d'abord chez l'enfant, et qu'elle se poursuit toute la vie.

1. Selon Ebbinghaus, l'enfant est remarquable par le plaisir qu'il prend aux émissions de *sons* spontanés, à ces vocalisations qui font dire de lui à sa mère qu'il gazouille ou qu'il chante. Il imite aussi les sons qu'il entend. De tous ces sons, personnels ou imités, les adultes lui font retenir et répéter ceux qui seront utiles. C'est pourquoi, né apte à tous les accents, il n'en aura qu'un, celui de son milieu. Tous les enfants, par exemple, manifestent une prédilection pour le *th doux* anglais, que les Français ont tant de mal à retrouver plus tard.

2. L'enfant montre une ardeur extrême à reproduire les *articulations* qu'il entend ; il les répète volontiers, même quand il est seul. Apprentissage long, fait d'essais longtemps infructueux; jusqu'à ce qu'enfin des réussites se fixent et se retiennent.

3. En même temps qu'il imite les sons, il tend à imiter leurs *sens*, si l'on peut ainsi parler ; c'est-à-dire à donner aux mots le sens qu'on leur donne autour de lui, ce à quoi le pousse son désir d'être compris. Il n'y arrive souvent qu'après de nombreux malentendus, et des expériences d'incompréhension qui l'irritent. Car un besoin individuel le pousse à donner *son sens* aux mots ; à quoi s'oppose la nécessité sociale de leur donner le *sens des autres*. Ainsi s'assimile-t-il progressivement le dictionnaire, puis la grammaire, dont les exceptions et les irrégularités le déconcertent. Sa logique, qui est excellente, lui fait opter pour les conjugaisons et les déclinaisons simples et régulières. Il dit « j'est » avant de dire « je suis ». Laissé à lui-même, il referait vite la langue, en la simplifiant et la débarrassant de toutes ces formes qu'explique seule l'histoire, mais qu'impose la vie sociale.

4. On peut dire que l'enfant parle successivement *trois lan-*

gues. a. D'abord *la sienne*, qu'il invente spontanément, et que les mères connaissent bien, mais qui est immédiatement arrêtée dans son développement. *b.* Puis la « *langue des nourrices* », inventée à son usage en tous lieux et en tous pays, et qui ne comprend que des substantifs faits de monosyllages doublés : papa, maman, dada, toutou, etc. *c.* Puis enfin *la langue de son milieu social.* — Mais qu'il parle l'une ou l'autre, il faut bien qu'il l'invente. Même celles qu'il apprend restent son œuvre, quoiqu'on l'aide et le dirige. Il faut qu'il en découvre et fixe les articulations, les sonorités, les sens et le maniement. Si bien que la langue sociale reste toujours une langue personnelle.

5. Il en résulte que, pendant toute sa vie, *la langue qu'un homme parle est un éternel compromis entre celle que lui impose son milieu et celle qu'il veut lui imposer.* C'est pourquoi elle restera toujours plus ou moins individuelle. Chacun trahit son originalité par le sens qu'il donne aux mots, par la façon dont il les groupe, les manie, les prononce, les accentue, c'est-à-dire pénètre leurs significations sociales de significations individuelles. C'est pourquoi il y a lieu, pour chaque auteur, de parler de son dictionnaire et de sa syntaxe ; et de même de parler de son influence sur la langue, qui se mesure au pouvoir qui lui fut donné de faire accepter à son milieu ses propres inventions linguistiques. C'est pourquoi encore les malentendus sont si fréquents, et si inévitables, entre gens parlant la même langue; chacun tendant plus ou moins à faire passer de force ses idées personnelles sous le pavillon national des mots à significations étalonnées.

II. **La transmission des idées.** — On voit par là comment peut se faire la transmission des idées par les mots. Ce n'est aucunement une transmission physique. Les idées ne voyagent pas; elles restent la propriété incommunicable de qui les pense ; elles sont des actes qui s'achèvent dans la conscience. Il est donc faux de dire que les mots expriment les idées, si par expression on entend une extériorisation physique. Et il est également faux de parler du contenu des mots, au sens d'une contenance matérielle analogue à celle d'un vase. Expression et contenance ne sont que des métaphores. Le mot n'est qu'un associé de l'idée. Si l'on s'entend d'homme à homme, c'est pour s'être entraîné à associer aux mêmes mots des idées identiques. Comprendre revient toujours à trouver en soi-même l'idée attachée au mot. Si l'on énonce devant nous une idée neuve, et dont nous n'avons pas d'équivalent, nous ne la comprendrons qu'au moment où nous arriverons à la construire avec des idées anciennes. Pour donner à un ignorant l'idée d'un polygone, on devra s'assurer qu'il a les idées d'angles, de figures et de côtés, et lui faire combiner avec ces éléments l'idée de polygone. De là une juste conception de l'enseignement,

que Socrate a analysée dans sa « maïeutique », et dont Platon donne une justification expérimentale dans le dialogue du *Ménon*, où il fait trouver, c'est-à-dire inventer, à un petit esclave une proposition géométrique.

C'est donc une erreur de penser que les rôles respectifs du maître et de l'élève se ramènent à ce que l'un donne des idées à l'autre qui ne fait que les recevoir. Le maître n'est pas plus actif que l'élève, et celui-ci n'apprend que dans la mesure où il est actif, et réinvente les idées au fur et à mesure qu'on lui propose des mots. La science reçue le plus passivement est encore reconstruite par qui la reçoit. Sinon, on ne fait qu'enregistrer des mots, et l'on ne pense point. Nous n'avons pas une seule idée qui ne soit de notre fait; et la seule distinction utile est ici celle de nos inventions spontanées, et de nos inventions provoquées et dirigées. Le maître n'est jamais qu'un excitateur et un directeur. Aussi doit-il toujours tendre à se rendre inutile, à donner à l'élève une formation suffisante pour que celui-ci puisse se passer le plus vite possible de son aide, et penser seul.

§ 4. — L'invention de l'écriture

L'invention du langage parlé n'épuise pas le besoin social de communiquer les idées. Car la parole passe, et avec elle la pensée; et elle n'atteint que des voisins immédiatement à portée de la voix. D'où le désir naturel d'un langage qui demeure et tienne lieu de mémoire artificielle, et qui franchisse les distances de l'espace et du temps. Désir qui s'est satisfait par l'invention de l'écriture.

Cette invention est si naturelle qu'elle s'est répétée, ou plutôt s'est ébauchée, chez tous les peuples, même les plus sauvages. Car tous ont au moins ces prémices de l'écriture que sont les notations de nombres par encoches sur des bâtons, les dessins sur les tombes et les monuments, etc. Les plus cultivés d'entre eux sont arrivés à construire parallèlement, et indépendamment les uns des autres, dans les millénaires qui précèdent la civilisation gréco-romaine, des systèmes plus ou moins élaborés d'écriture. Tels les Chinois, les Hindous, les Hittites, les Chaldéens, enfin et surtout les Egyptiens. Comme c'est de l'écriture égyptienne que dérive notre alphabet, son histoire présente les différents stades qu'il a fallu parcourir, par un progrès continu d'abstractions et d'analyses, pour en venir à nos écritures modernes.

1. D'abord le stade *idéographique*. Toutes les écritures ont commencé par peindre les objets dont on voulait suggérer les idées. Le dessin d'un homme signifie un homme, celui d'un lion un lion. Puis, par notation de détails extérieurs, le dessin d'un homme signifie, selon ses emblèmes et ses attitudes, un roi, un esclave, un suppliant, etc. Puis enfin, par association d'idées, et mélange de *symbolisme* à l'idéographie, le dessin du roi signifie l'autorité, celui d'un lion le courage, etc. Jusqu'ici l'écriture est indépendante de la langue, et se trouve intelligible à des individus parlant des idiomes différents. Mais sa puissance d'expression reste forcément bien limitée. Les idéogrammes se multiplient presque autant que les idées à suggérer. C'est ainsi que l'écriture chinoise, faite d'idéogrammes schématisés, est très compliquée et ne va pas très loin.

2. Le stade *phonétique*. Les scribes égyptiens firent un progrès énorme en faisant signifier à leurs hiéroglyphes, non plus les idées, mais le mot

qui les exprimait dans leur langue. La lecture cessait d'être une divination pour devenir une prononciation. C'est ainsi, par exemple, que nous déchiffrons les *rébus*. *a*) L'écriture phonétique fut d'abord *syllabaire* : soit *polysyllabaire*, quand le mot avait plusieurs syllabes, soit *monosyllabaire*, quand le dessin ne représenta plus que la première syllabe. Un même dessin suffisait donc à signifier les mots et les syllabes homophones. L'écriture cunéiforme des Chaldéens n'a pas dépassé ce stade. *b*) Enfin un progrès nouveau mena à l'écriture *alphabétique*, quand, la voyelle se détachant de la syllabe, il n'y resta plus que la consonne à être signifiée par le graphisme. Ce progrès était acquis dès 3.000 ans avant Jésus-Christ. Mais les Egyptiens gardèrent simultanément l'idéographisme, le syllabisme et l'alphabétisme. Ce sont les Phéniciens qui utilisèrent pleinement leur dernière invention, en négligeant résolument les autres. Ils choisirent parmi leurs signes alphabétiques vingt-deux dessins auxquels ils firent représenter les consonnes de leur propre langue. Ce système passa aux Hébreux, puis aux Grecs, qui y ajoutèrent des signes de voyelles. L'alphabet était dès lors complet. Il servit à écrire le latin, et finalement toutes les langues modernes.

Tel quel, il nous suffit, malgré ses imperfections. C'est ainsi que nous avons plus de six voyelles. Mais une fiction nous permet de figurer, par des lettres accouplées, les diphtongues, *ou*, *an*, *in*, *un*, *ai*, *ei*, *ll*, etc., qui sont phonétiquement de pures voyelles ; et de même de réduire aux lettres *a* et *e*, modifiées par des accents, des sons aussi différents que les différents *a* et les différents *é*. Pareillement encore, nous avons plus de dix-neuf consonnes. Mais leurs diverses liaisons suffisent à l'expression de consonnes composées.

Avec l'alphabet analytique, un enfant apprend à refaire à rebours le long chemin parcouru par les inventeurs de l'écriture. Il va des lettres aux syllabes, des syllabes aux mots, des mots aux idées. Et l'habitude facilite ce mécanisme, jusqu'à en rendre inconsciente la pratique si compliquée. Si bien que la lecture finit par ne nous donner le sentiment que de la suite des idées signifiées ; tant nous sont devenues naturelles les multiples associations et combinaisons qu'elle fait jouer en nous[1].

1. L'invention des chiffres paraît avoir été beaucoup plus simple. Tous les peuples ont commencé par représenter les premiers nombres par des barres figurant des unités : ce qui revenait à utiliser des signes naturels. Ils n'ont eu recours à des signes artificiels que pour les nombres supérieurs, tels les dizaines. Les Grecs et les Juifs donnent des valeurs numériques à leurs lettres, l'alphabet leur servant ainsi à exprimer les mots et les nombres. Dans les chiffres romains, nous trouvons une combinaison d'idéographisme et d'alphabétisme. Les premiers nombres I, II, III, IV, dessinent les doigts de la main ; V est une main ouverte ; X deux mains ouvertes accolées. Mais C est la première lettre de *centum*, M de *mille*, etc. Dans les chiffres arabes, les neuf premiers sont encore des dessins, mais abrégés en écriture cursive. On y retrouve assez nettement, en s'appliquant un peu, autant de bâtonnets juxtaposés qu'ils signifient d'unités, un dans 1, deux dans 2, trois dans 3, cinq dans 5, six dans 6, huit dans 8, etc. Tout le progrès a été ici d'inventer le 0, et de donner aux chiffres une valeur correspondant à leur place respective : les premiers, de droite à gauche, signifiant des unités, les seconds des dizaines, les troisièmes des centaines, etc. Ainsi put s'établir en sa perfection l'écriture décimale.

LIVRE IV

LA SENSIBILITÉ, OU LA VIE AFFECTIVE

Définitions. — Le mot sensibilité est ambigu. Il signifie d'abord *irritabilité* ou *excitabilité* ; c'est ainsi qu'on parle d'organismes sensibles au chaud et au froid. Il signifie en outre la *faculté de connaître par les sens*, telle qu'elle se manifeste dans les sensations et dans les perceptions. Il signifie enfin l'*aptitude à éprouver des émotions*, des impressions subjectives de plaisir ou de douleur, bref des états de conscience affectifs, ces états dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils ne sont ni des connaissances ni des actions. C'est de la sensibilité entendue en ce dernier sens d'affectivité qu'il va être question ici.

Elle a été élevée, nous l'avons vu, grâce à J.-J. Rousseau et aux Romantiques, à la dignité de faculté, à côté de l'intelligence et de la volonté. Elle doit ce privilège beaucoup plus à l'importance qu'on lui a attribuée, qu'à l'originalité du mécanisme de ses phénomènes. Car d'une part les sensations affectives sont du même type psycho-physiologique que les sensations représentatives (p. 164) ; elles sont, comme elles, consécutives à des excitations sensorielles, ce qui explique qu'on exprime les unes et les autres avec le même terme de sensations. D'autre part, elles ne se comprennent que rapportées à l'activité, dont leur étude ne se peut isoler.

Problèmes. — La psychologie de la sensibilité est moins avancée que celle des deux autres facultés. Ses données sont cependant les plus intéressantes pour nous ; elles ont fait de tous temps l'objet à peu près exclusif des psychologies empirique et littéraire. Mais précisément la psychologie scientifique éprouve de grandes difficultés à dépasser les analyses de ces dernières. C'est ce dont témoigne déjà le fait qu'elle utilise leur vocabulaire, cependant si nettement insuffisant et imprécis. Aussi bien la nature même des phénomènes affectifs est un obstacle redoutable à leur détermination exacte et scientifique. Ils sont les états de conscience les plus indistincts, les plus flous, les plus nuancés, les plus changeants qui soient. Platon a eu raison de faire de la sensibilité le domaine de

l'*apeiron*, de l'*indefini*, et nous avons déjà noté la difficulté particulière de leur introspection (p. 37). De plus leur analyse est entravée encore par le fait qu'ils apparaissent constamment à la limite du conscient et de l'inconscient ; ils ne cessent de plonger à même dans l'obscurité de la vie organique, dont ils sont la première expression, et dont ils émergent sans jamais s'en bien détacher. Ils n'arrivent point à l'existence autonome des images et des idées, que l'on voit s'enchaîner en séries linéaires d'antécédents et de conséquents se déterminant les uns les autres ; eux, au contraire, se suivent et s'entremêlent sans se déterminer directement, et trouvent toujours leurs vraies causes dans l'en dessous de la vie souterraine.

C'est donc par cette vie qu'ils doivent d'abord s'expliquer. Aussi allons-nous commencer leur étude par une analyse des 1. *inclinations*, conçues comme les manifestations psychologiques des besoins et des tendances de la vie fondamentale. Après quoi nous aborderons successivement l'examen 2. du *plaisir* et de la *douleur*, ou des phénomènes affectifs les plus généraux, 3. des *émotions*, et 4. des *passions*. Enfin 5. nous esquisserons la psychologie du *caractère*.

CHAPITRE XXIV

LES INCLINATIONS

Nous allons étudier les problèmes relatifs 1. à leur *nature*, et 2. à leur *classification*.

Article I. — *Leur nature.*

§ 1. — Leur nature biologique

Le besoin. — Tout organisme ne cesse de réaliser sa vie dans le monde extérieur par un équilibre interne et externe sans cesse renouvelé, et qui n'est jamais établi une fois pour toutes. Il lui faut s'adapter à ce monde extérieur : s'y adapter passivement, en se prêtant à lui, s'y adapter activement, en l'utilisant à ses propres fins ; il a toujours à s'en défendre et à se l'assimiler. Il lui faut en outre s'équilibrer à l'intérieur, entretenir ses organes en les nourrissant, coordonner leurs formes et leurs fonctions, bref, faire de tous ses éléments, de tous ses tissus, de toutes ses fonctions, tout autant de moyens constamment subordonnés à une fin dominatrice, qui n'est autre que la conservation et la propagation de la vie. De là toute une série de nécessités objectives, auxquelles il doit satisfaire sous peine de mort. *Ces nécessités objectives, ce sont les besoins de l'être vivant.*

Les besoins vont croissant à mesure que la vie s'enrichit. Dans un végétal monocellulaire ils se bornent à ceux d'une assimilation et d'une désassimilation ininterrompue, et à celui de la reproduction à l'époque de son plein épanouissement. Mais déjà la différenciation des organes que sont les racines, le tronc, les branches, les feuilles, entraîne chez les végétaux supérieurs une différenciation parallèle des fonctions et des besoins fondamentaux. Avec l'animal, qui est selon Aristote « un végétal qui se déplace », apparaissent les organes, les fonctions et les besoins nouveaux de la motilité, et de l'activité guidée par des connaissances ; sans compter la spécification des organes, des fonctions et des besoins anciens de l'assimilation, de la désassimilation et de la reproduction. Tous ces besoins, quels qu'ils soient, prennent désormais une forme nouvelle : non seulement ils existent objectivement, mais ils se traduisent subjectivement dans la conscience, où ils prennent la forme d'*inclinations*.

L'inclination. — *Toute inclination n'est que la forme psychologique d'un besoin.* Tout besoin, d'autre part, n'étant que la

nécessité objective où se trouve la vie d'exercer son activité dans tel ou tel sens déterminé, il en résulte que *les inclinations peuvent être définies des nécessités subjectives, des canalisations naturelles de l'activité d'un organisme vivant, orientée dans le sens de ses fins.*

Si donc nous avions une connaissance objective de la constitution interne d'un être vivant quelconque, nous pourrions établir a priori la liste de ses besoins, qui serait la liste de ses inclinations dès que cet être arrive à la conscience. C'est à quoi tend la biologie, qui réussit, en effet, par l'analyse des organes et des tissus des plantes, à nous dire de quoi elles ont besoin pour subsister, et qui explique les inclinations des animaux et de l'homme par leur physiologie et leur anatomie, par la nature de leurs éléments psycho-chimiques, par les considérations de milieux, de climats, de nourriture, etc. Mais elle ne va pas très loin de ce côté. C'est pourquoi c'est un truisme de dire que la nature sait mieux que la science ce qu'il nous faut, et qu'il est toujours imprudent de contredire ses goûts et ses préférences pour y substituer des directions scientifiques. Faute donc d'une déduction a priori des inclinations, il faut consentir à les connaître a posteriori, dans les états de conscience qui les manifestent.

§ 2. — Leur révélation psychologique

I. Leur inconscience. — Biologique en son fond, l'inclination est inconsciente comme la vie elle-même. Elle est une force, une orientation d'énergie. Or ces termes n'expriment pas des faits, mais seulement le principe et la cause invisibles de faits : toute force ne se connaît qu'à ses effets, et ne se perçoit pas directement. Ainsi de l'inclination, qui n'est pas une donnée psychologique immédiate, encore qu'elle domine la vie psychologique. Il n'y a de faits psychologiques que les états de conscience, et elle n'en est pas un ; mais il y en a qui la révèlent, à la façon dont les phénomènes électriques visibles révèlent la force invisible qu'est l'électricité.

Ces états de conscience sont de deux ordres. Ce sont ou des *mouvements* et des *actes* : l'inclination à boire et à manger se reconnaît aux actes de boire ou de manger ; ou des *émotions* : cette inclination se reconnaît également au plaisir de boire ou de manger. — Encore actes et émotions ne signalent-ils que l'inclination pleinement actualisée. D'autres états de conscience la signa-

lent en train de s'actualiser ; ce sont principalement l'*impulsion* et la *répulsion*, qui sont les prodromes des actes, et les *désirs* et les *aversions*, qui sont les prodromes des emotions. — Qu'elle soit pleinement actualisée, ou simplement ébauchée, l'inclination apparaît donc à la racine à la fois de l'activité et de la sensibilité, dont son étude est la préface commune.

Nous parlerons plus tard des actes et des émotions. Disons quelques mots au moins de l'impulsion et du désir, qui, par ce qu'ils ont de primitif et d'imprécis, caractérisent peut-être mieux l'inclination en elle-même.

II. **L'impulsion**. — *C'est la première manifestation de l'inclination comme tendance à agir*. C'est l'explosion d'une force impatiente de s'exercer, et qui rompt ses digues à la première occasion, et souvent même sans occasion. On est un impulsif dans la mesure où l'on passe brusquement à l'action, souvent sans attendre que la connaissance présente un objet à l'action, ou du moins aussitôt que cet objet est donné, et sans prendre le temps de réfléchir. L'impulsion est donc en quelque sorte une détente, un réflexe psychologique correspondant à quelque réflexe physiologique sous-jacent. C'est l'action déterminée par les facteurs internes que sont le trop-plein d'énergie, le besoin brutal d'agir.

Or, l'impulsion n'est pas le fait seulement des impulsifs et des désordonnés ; elle apparaît en toute activité, là même où elle est immédiatement réfrénée. Car il n'est pas d'activité à laquelle ne corresponde un besoin d'agir, dont nous prenons conscience d'abord par quelque prurit, quelque démangeaison, quelque impatience de l'exercer, sinon même par quelques gestes extérieurs ébauchés. Prurit, démangeaison, impatience, gestes ébauchés : ces termes vagues nous définissent le moins mal possible l'impulsion comme état psychique. Ils enveloppent d'abord la conscience des premiers effets de l'action qui s'esquisse déjà dans l'organisme, fait vibrer les nerfs, et commence à ébranler et à mettre en jeu les organes de l'action. Ils enveloppent aussi les effets des forces contraires de réflexion, ou simplement d'inertie, qui réfrènent l'impulsion pour quelque temps. C'est donc bien dans l'impulsion que point d'abord l'inclination, avant de se déployer dans des actes achevés.

III. **Le désir**. — *C'est la première manifestation de l'inclination comme tendance à sentir*, l'émotion primitive du besoin perçu comme appétit. Le désir s'explique ainsi premièrement par une *vis a tergo*, qui est la poussée de l'organisme en état d'indigence et affamé ; il s'explique en outre par une *vis ab ante*, qui est l'attraction de l'objet, quand celui-ci est représenté. On désire manger quand on a faim, et ce désir se décuple dès qu'il se fixe sur un aliment perçu ou simplement imaginé. Il convient donc de ne pas forcer l'adage, *nil volitum nisi præcognitum ;* car il y a des désirs très vifs qui sont des désirs d'on ne sait quoi. Ainsi le désir est bien, selon le mythe de Platon, fils de *Penia* et de *Poros*, de *pauvreté* et de *luxe* ; sa mère lui donne son indigence, et son père lui promet ses richesses.

Psychologiquement, il est une émotion singulière, faite d'une douleur

qui tend à s'apaiser, et d'un plaisir qui tend à s'achever. Il est le mélange instable de ces deux éléments. Aussi, selon leur dosage, est-il plus ou moins agréable ou désagréable, comme on le voit à la faim, qui ne devient une souffrance qu'en se prolongeant, et qui excite avant de déprimer. Mais la douleur prend vite le dessus ; et le désir devient alors cet état d'insatisfaction, d'inquiétude et de malaise croissants, où se fait entendre le cri de la nature indigente et déjà révoltée. Autant donc nous avons de désirs originaux, autant nous avons d'inclinations originales.

Mais il s'en faut que le désir soit toujours un critérium sûr pour discerner les inclinations, et surtout pour doser leur importance et celle des besoins qui leur correspondent. Car, d'une part, nous avons bien des désirs vagues, qui ne suffisent pas à nous éclairer sur nous-mêmes, qui excellent même à nous tromper, en excitant l'imagination à leur chercher, et au besoin à leur inventer des objets. Cela se voit surtout à l'époque de la puberté ; cela se voit aussi tout le long de la vie ; et bien des gens meurent avant d'avoir su exactement ce qu'ils désiraient. D'autre part, nos désirs les plus vifs et les plus déterminés risquent encore de nous tromper, en s'exaspérant par la rumination et par la réflexion, qui leur attribuent facilement une importance qu'ils n'ont pas. De là le phénomène bien connu de la déception qui suit la satisfaction de ces désirs exagérés : on en attendait tout le bonheur, et ils ne donnent lieu qu'à un petit contentement, dont la maigreur engendre immédiatement un grand mécontentement. De là aussi l'erreur éternelle qui fait chercher le bonheur dans l'assouvissement des désirs, au prorata de leurs exigences ; alors qu'il ne peut être que dans la satisfaction des inclinations exactement modelées sur les besoins. Plus que tous autres, les grecs et les classiques ont noté ce caractère universel du désir, cette infinitude qui le fait immédiatement entrer en conflit avec l'ordre naturel et sortir de son rôle ; aussi visent-ils à le modérer et à la guérir comme une maladie. Au contraire, le romantisme a été la culture de l'infinitude des désirs ; tendant délibérément à les exaspérer, il a su inventer par là des recettes fécondes de souffrance et de pessimisme.

Revenons maintenant aux inclinations, principes des impulsions et des désirs, des actes et des émotions. Nous avons à les caractériser, et à saisir en elles le fonds primitif et permanent de notre nature.

§ 3. — Leurs caractères empiriques

1. Toute inclination a les caractères d'un instinct. — Ce terme si vague d'instinct a au moins deux sens principaux, pratiquement aussi importants l'un que l'autre. Il signifie d'abord *force et tendance impulsives*. Il signifie en outre *savoir-faire inné*, méthode spontanée d'action. C'est dans le premier sens qu'il est synonyme d'inclination ; car on parle équivalemment de bons et de mauvais instincts, de bonnes et de mauvaises tendances, de bonnes et de mauvaises inclinations. C'est dans le second sens que l'on cite les merveilleux instincts des animaux. Ces deux sens ne s'impliquent pas nécessairement ;

à tout savoir-faire correspond sans doute une inclination à l'exercer, mais nous avons beaucoup d'inclinations qui se s'accompagnent d'aucun savoir-faire, et qui ne sont que des tendances brutes à satisfaire à des besoins. Tenons-nous-en provisoirement au premier sens, qui concerne la vie affective ; le second, qui concerne la vie active, sera examiné en son temps (ch. XXIX).

Les inclinations présentent donc les caractères classiques des instincts. A ce titre on les déclare :

1. *Innées et universelles.* — Elles ne s'acquièrent point. Elles sont les éléments intégrants de la constitution psychique d'un animal quelconque, de son type spécifique. Ce type se définit psychologiquement un système d'inclinations, comme il se définit physiologiquement un système d'organes et de fonctions.

2. *Immuables*, comme le type spécifique qu'elles servent à définir. L'homme garde toujours les inclinations de l'homme, le chien celles du chien, etc.

3. *Aveugles et fatales.* Nul n'échappe à leurs impulsions et à leurs désirs, qui jouent sans réflexion, et en dépit de toute réflexion. Ce sont des forces de nature, irrépressibles autant que spontanées.

Il y a bien des réserves à faire sur cette caractérisation, trop vague et trop générale. Son tort essentiel est de mettre sur le même pied toutes les inclinations et tous les instincts, et d'attribuer à tous les caractères qui ne conviennent pleinement qu'à quelques-uns.

II. **Instincts primaires et instincts secondaires.** — Il y a en effet des besoins primordiaux, absolus, permanents et imprescriptibles, tels les besoins de boire et de manger, auxquels correspondent des inclinations et des *instincts primaires.* Instincts véritablement innés et universels, immuables, aveugles et fatals. Qui ne les aurait pas, d'emblée et toujours, ne saurait vivre. Mais il y a des besoins d'une nécessité moins absolue, et qui engendrent des inclinations et des *instincts secondaires*, susceptibles de varier d'intensité selon les individus, et même de disparaître sans danger ni dommage essentiels. Tels les inclinations et les instincts qui nous font plus ou moins égoïstes et désintéressés, plus ou moins désireux de bien être de gloire, d'argent, de vérité, de justice, etc. Si chaque type spécifique se définit par un système d'inclinations universelles et d'instincts primaires, il est tout aussi vrai de dire que chaque

individu se définit par un système analogue d'inclinations et d'instincts secondaires et de goûts personnels, ce qui permet de déterminer son « naturel » et son caractère comme nous le verrons au chapitre XXVIII.

Déterminons quelques-uns des principes de variations des instincts.

III. Plasticité et évolution des instincts. — 1. *Un premier principe de variation se trouve dans leur caducité naturelle.* Beaucoup sont transitoires, comme les besoins auxquels ils correspondent. Tel l'instinct sexuel, qui apparaît et disparaît normalement avec l'aptitude à la reproduction. Tels encore les instincts propres à chaque âge ; car ceux de l'enfance ne sont pas ceux de l'adolescence, qui ne sont pas ceux de la jeunesse, qui ne sont pas ceux de l'âge mûr, qui ne sont pas ceux de la vieillesse.

2. *Un second principe de variation résulte de leur exercice et de l'habitude qu'il engendre.* Tout instinct qui fonctionne se fortifie par son propre fonctionnement. Il ajoute à ses forces naturelles et à sa propre longévité, les forces et la longévité d'une habitude. C'est ainsi que les instincts sociaux sont développés par la vie de société, que l'inclination que l'on a pour tel genre d'activité devient facilement invincible si l'on fait de cette activité l'emploi de sa profession, etc. La répétition régulière des désirs, des impulsions, des émotions et des actes, produit ses effets naturels, et surajoute aux besoins innés des besoins acquis dans lesquels ils se prolongent. — Inversement, tout instinct qui manque à s'exercer et à se fixer dans une habitude, est exposé par là à périr mort-né, ou à disparaître rapidement par inanition. L'homme le mieux doué pour la musique ne sera jamais un musicien si la vie lui refuse l'occasion de le devenir. Au moment où l'on choisit sa profession, l'on se sent facilement des goûts multiples ; d'en élire un pour en faire l'objet de sa vocation fait éliminer les autres : il n'y a pas d'inclination élue sans inclinations sacrifiées. Encore immolons-nous plus d'inclinations que nous ne pensons. Nous ne saurons jamais à quels instincts, ni à quelles aptitudes, nous avons renoncé, et sans déchirement appréciable ; c'étaient peut-être nos meilleurs instincts et nos aptitudes les plus riches.

3. *Un troisième principe de variation des instincts naît de leurs conflits avec des instincts ou avec des habitudes contraires.* Car ceux-ci peuvent, soit les empêcher de naître et les étouffer dans leur

germe, soit les arrêter dans leur développement, soit enfin les détruire de haute lutte. Qui prend de bonne heure des habitudes d'égoïsme y réussira souvent assez pour que l'on doute qu'il ait jamais ressenti les instincts altruistes, dont les impulsions caractérisent cependant l'humanité. De même, chez beaucoup l'habitude de la timidité, ancrée par des expériences malheureuses, tient en échec un besoin d'expansion qui était peut-être originellement plus fort. Ainsi encore, les animaux sauvages paraissent être surtout des animaux nés et élevés à l'état sauvage, et chez lesquels l'instinct universel d'indépendance s'est fortifié aux dépens de l'instinct également universel de sociabilité. L'on voit leurs petits se domestiquer quand ils sont nés à la maison ; de même que l'on voit redevenir sauvages les petits des animaux domestiques nés aux champs : témoins les chats. W. James remarque que nous avons bon nombre d'inclinations antithétiques, et qui se font mutuellement tort : tels le goût de la solitude et le goût de la société, le goût de la paresse et le goût du travail, l'amour de la campagne et l'amour des villes, les instincts bienveillants et les instincts malveillants, l'égoïsme et l'altruisme, etc. D'où l'importance extraordinaire de la première éducation, dont les habitudes décideront pour la vie du sort des instincts favorisés et des instincts condamnés.

IV. **La lutte contre les instincts**. — Ces remarques montrent que la sagesse empirique a raison de croire à la possibilité de la lutte contre les instincts ; elles nous permettent en outre d'apprécier l'efficacité des moyens que l'on prône.

1. *Le principe essentiel est qu'on ne peut combattre un instinct que par un instinct* : ou, ce qui revient au même, par une habitude ; car elle aussi est une inclination et une force. L'on ne peut contrebalancer des forces que par des forces. Même ce que l'on appelle le conflit de la raison et des instincts doit être conçu d'après ce principe. Car la raison est, elle aussi, un instinct, sinon naturellement et nécessairement le plus fort de tous, comme le pensait Socrate, du moins celui que nous devons fortifier entre tous, si nous voulons qu'il triomphe de tous. Car dans la guerre intérieure comme dans les guerres extérieures, il importe de mettre la force au service du droit, qui ne saurait triompher sans elle et par pure vertu mystique.

2. *C'est à la raison qu'il revient de modérer les instincts et de leur imposer une discipline.* Elle doit régler leurs satisfactions, de façon à les faire correspondre aux besoins réels ; elle doit les empêcher d'exalter indument leurs prétentions, c'est-à-dire contrôler leurs désirs et leurs émotions. Il lui faut corriger leur infinitude naturelle par une finitude imposée.

3. *Le premier auxiliaire de la raison dans sa conquête de la maîtrise des instincts, c'est l'ascétisme*, tel que l'ont recommandé et pratiqué la plupart

des morales philosophiques de l'ancienne Grèce, et les morales religieuses. Il repose sur ce principe empirique que la pléthore favorise plus les instincts inférieurs et animaux que les instincts supérieurs et proprement humains. Ceux-ci ne réclament que la santé, et ne gagnent rien à l'excès de santé ; tandis que les autres s'y exaltent, au grand détriment de la raison. L'ascétisme tend donc de soi-même à faciliter à celle-ci son gouvernement. La seule limite de l'ascétisme est celle où il en viendrait à compromettre la santé, à ébranler le système nerveux, ce qui produirait le contraire du résultat visé, c'est-à-dire l'affaiblissement de la raison et le déchaînement des instincts qu'elle cesserait de pouvoir contrôler.

4. S'il s'agit, non plus de modérer, mais de détruire des instincts, nous avons différents moyens à notre disposition.

a) Le premier et le meilleur consiste à les *faire périr d'inanition*, avant qu'ils aient pu s'exercer. La chasteté absolue est réalisée aux moindres frais de volonté par ceux qui furent toujours chastes.

b) Que s'il s'agit d'instincts déjà fortifiés par des habitudes, leur thérapeutique sera celle même des habitudes, telle que nous l'avons exposée (p. 90). On les peut détruire en effet *par désuétude progressive*, en leur retranchant graduellement leurs satisfactions accoutumées ; par *destruction directe*, en les leur refusant toutes et définitivement ; enfin *par substitution d'instincts ou d'habitudes contraires.*

c) A ces trois procédés, on peut en ajouter un quatrième, qu'on pourrait appeler celui de l'*empoisonnement de leurs désirs et de leurs émotions*, que l'esprit associe à quelque émotion désagréable, déprimante et paralysante. C'est ainsi qu'on lutte contre la lâcheté, contre la colère, contre l'ivrognerie, contre la sensualité, etc., en liant à leurs manifestations les idées de la honte, du mépris, des conséquences qu'elles entraînent, de la peine qu'elles font à ceux qui nous sont chers, etc. Les moralistes nous fournissent toutes sortes de ces antidotes ; mais le plus puissant est certainement celui qu'offre la religion dans l'idée du péché.

5. Enfin, mentionnons le procédé singulier qui consisterait à maîtriser, et même à détruire les instincts en les exténuant, en les satisfaisant jusqu'à la satiété et l'épuisement. C'est celui de ceux qui disent qu'« il faut que jeunesse se passe ». La psychologie s'unit à la morale pour le condamner. Car un instinct auquel on donne franc jeu est nécessairement un instinct qu'on fortifie par une habitude ; on le cultive donc, sous prétexte de le ruiner. Aussi n'a-t-on jamais vu que l'ivrognerie soit le chemin de la sobriété, ni la débauche celui de la chasteté. La plus terrible punition de ceux qui s'abandonnent au plaisir est de ne pouvoir bientôt plus y renoncer.

§ 4. — Le jeu dynamique des inclinations

Leur périodicité. — Nos besoins physiques sont soumis à une loi de périodicité ; chacun d'eux est tour à tour exalté par une indigence, et apaisé par une satiété. De là le rythme des inclinations physiques de la faim et de la soif. Cette périodicité se remarque encore, quoique moins nettement, dans tous nos autres besoins, et dans les inclinations qui leur correspondent.

C'est pourquoi l'Ecclésiaste avait raison de dire qu'il y a temps pour tout, temps pour rire et temps pour pleurer : temps pour travailler et temps pour se reposer ; temps pour réfléchir et temps pour agir, etc., c'est-à-dire temps pour faire jouer et pour négliger nos inclinations.

Que si maintenant l'on songe que notre tréfonds psychologique est fait d'une infinité d'inclinations manifestant une infinité de besoins, l'on arrive à comprendre comment notre vie psychique nous apparaît comme un mélange sans cesse renouvelé de désirs, d'impulsions et d'émotions, qui se succèdent, s'accumulent et se pénètrent indéfiniment. Sous l'entrecroisement de ces phénomènes affectifs, il y a l'entrecroisement des instincts, de forces qui se tendent et se détendent tour à tour, de besoins qui réclament et puis se taisent. Notre vie invisible est ainsi comme un océan aux remous infinis, où évoluent sans se mêler des courants sous-marins d'instincts qui plongent et émergent alternativement. Qui saisirait la loi de leurs apparitions aurait la loi de la succession de leurs désirs et de leurs émotions dans la conscience. « Les événements quotidiens de notre vie jettent leur proie tantôt à tel instinct, tantôt à tel autre : il les saisit avidement pour s'en nourrir... Chaque moment fait croître quelques bras du polype de notre être, et en fait se dessécher quelques autres, selon la nourriture que le moment porte ou ne porte pas en lui. Toutes nos expériences sont des aliments, mais répandus d'une main aveugle, ignorant celui qui a faim, et celui qui est déjà rassasié... Quelle que soit la condition où se trouve l'homme, qu'il marche ou qu'il se repose, qu'il lise ou qu'il parle, qu'il se fâche, ou qu'il lutte, ou qu'il jubile, l'instinct altéré tâte en quelque sorte chacune de ces conditions » (Nietzsche).

Leur influence sur la connaissance et sur l'action. — C'est en particulier par le *jeu des instincts altérés* que s'explique l'action de la sensibilité sur la connaissance. Le désir demande l'objet vers lequel il tend ; s'il ne le trouve pas dans l'expérience, il en évoquera lui-même, par un mécanisme inassignable, la représentation dans la conscience. Ainsi arrive-t-il à se repaître « en imagination », faute de le pouvoir faire en réalité. De là l'influence universelle de la sensibilité sur les fonctions intellectuelles ; influence que nous avons constatée dans le rêve, où les instincts, qui ne dorment pas, font surgir, tels des magiciens, le monde qu'il leur faut ; dans la création artistique, où ils réalisent leur idéal ; dans la pensée elle-même, faite à chaque instant d'idées, de jugements et de raisonnements qui ne sont que des réponses à quelque curiosité instinctive ; dans l'attention, dans l'association des idées, dans la mémoire, etc. etc.

Si l'intérêt domine toutes nos activités de connaissances, cet intérêt est toujours à base d'instincts.

C'est également par le jeu des instincts altérés que s'explique l'influence de la sensibilité sur l'activité. Tout besoin d'agir détermine une émotion et une impulsion, lesquelles se concrétisent et se fixent immédiatement sur l'objet présenté dans une perception ou dans une idée. Nous aurons à voir le mécanisme de ces idées-forces dans l'automatisme psychologique. Leur force est précisément celle des instincts qu'elles déchaînent, et qui rendent raison de l'émotion et de l'action.

Ainsi l'instinct apparaît comme le moteur universel de la vie psychique. *Il n'y a pas de connaissance biologiquement désintéressée; et il n'y a pas d'action biologiquement désintéressée; parce qu'il n'y a pas de connaissance ni d'action qui ne satisfasse à quelque instinct, à quelque besoin vital.* Le fond de l'être vivant apparaît donc essentiellement comme un complexus d'instincts, constituant cette « volonté de vivre » dans laquelle Schopenhauer a cru voir l'essence même de la vie.

Article II. — *Classification des inclinations*

L'homme a-t-il plus ou moins d'instincts que les animaux ? — Ce problème, souvent discuté, peut se résoudre d'après la distinction que nous avons donnée plus haut.

S'il s'agit des *instincts-savoir-faire*, très certainement l'homme est le moins bien loti. Ce qui ne veut pas dire qu'il se trouve par là en état d'infériorité; car la possession d'un savoir-faire inné tient à l'absence d'intelligence individuelle. L'animal n'a pas besoin de celle-ci, parce qu'il n'a que quelques actes à accomplir, et des actes toujours les mêmes, si compliqués qu'ils soient. Ses savoir-faire innés y pourvoient, et l'intelligence de l'espèce rend inutile l'intelligence individuelle. L'homme ayant, au contraire, une multitude de problèmes à résoudre, doit pouvoir s'adapter à des circonstances sans cesse changeantes, et varier indéfiniment ses actes ; c'est pourquoi il possède une intelligence individuelle, qui est une sorte de savoir-faire universel. Ainsi n'a-t-il en fait de savoir-faire mécaniques innés que ceux qui conditionnent sa vie la plus animale, les instincts quasi-physiologiques de têter, de boire, de manger, de dormir, de marcher, de tomber sur ses mains, de fuir, d'attaquer, de se défendre des ongles, des mains, des pieds, des dents, etc. Tous ses meilleurs savoir-faire lui sont acquis par des habitudes, dont le clavier, toujours au service de son intelligence qui les lui a formées, est autrement riche que le clavier des instincts de l'animal le plus favorisé.

S'agit-il maintenant des *instincts-inclinations* et des tendances

impulsives, il faut dire que l'homme en a infiniment plus que les animaux. Car il a une vie autrement riche que la leur en fonctions et en besoins ; et nous savons que tout besoin engendre une inclination. A chaque instant la vie nous révèle de ces besoins et de ces inclinations-instincts que nous ne nous connaissions point, ce qui rend si difficile la solution du problème du bonheur. Notre nature a de quoi nous désespérer par la complexité de ses exigences. C'est en vain que des philosophes, comme les Cyniques et les Epicuriens, ont tenté de réduire la liste de nos instincts, de la borner aux instincts animaux, comme lorsqu'ils disaient qu' « avec un peu de pain et un peu d'eau, le sage luttera de félicité avec Zeus ». Il n'en est rien ; le sage ainsi réduit à l'animalité souffrirait de l'insatisfaction de ses inclinations les plus humaines et les plus imprescriptibles ; il serait parfaitement malheureux. Il n'y a guère d'instinct puissant et naturel que nous arrivions à tuer en nous avant son heure : chassez le naturel, il revient au galop.

Le problème de la classification des inclinations. — Peut-on, maintenant, faire le dénombrement de nos inclinations et de nos instincts ? L'utilité d'une classification scientifique, qui nous les ferait tous connaître avec leurs coefficients d'importance et de force, saute aux yeux ; elle faciliterait singulièrement la solution du problème du bonheur, celle également de bien des problèmes de la morale et de la psychologie. Malheureusement, une telle classification n'existe pas encore. Il sera même toujours bien difficile d'en établir une qui soit complète ; car nous avons bien des instincts inconnus, à côté de ceux que leur violence rend familiers à tous. En outre, la force des instincts échappe aux mesures précises ; elle varie d'individus à individus, et ne cesse de changer dans le même individu. Enfin, malgré bien des essais, les psychologues ne se sont pas encore accordés sur des critériums et des principes certains de distribution des instincts.

Faute de mieux, contentons-nous donc de la nomenclature popularisée par les moralistes, qui rangent assez arbitrairement les principales inclinations connues, d'après le critérium, nullement scientifique, de la présence ou de l'absence de l'intérêt personnel dans leur jeu. C'est ainsi qu'on les distingue en 1. *personnelles*, 2. *sociales* et 3. *supérieures* ou *impersonnelles*.

§ 1. — Les inclinations personnelles

On entend par là celles qui tendent à réaliser le bien de l'individu, et que l'on dit pour cela soumises au mobile exclusif de l'intérêt personnel.

I. Leur fondement. — C'est la « volonté de vivre », qui est le ressort psychologique de tout être vivant ; volonté qui n'est que l'affirmation efficace de tous ses besoins. « Tout être, dit Spinoza, tend à persévérer dans son être. » Non seulement à y persévérer, mais encore à le développer et à l'enrichir. D'où l'universalité, d'une part, des *instincts de conservation et de défense* de l'être, qui constituent sa « volonté de vivre » ; et, d'autre part, des *instincts d'expansion* de l'être, qui constituent sa « volonté de bien vivre », tour à tour « volonté de jouissance » et « volonté de puissance » (Nietzsche).

II. Leur classification. — Ces instincts primordiaux se manifestent par une multitude d'inclinations, correspondant à la multitude des besoins de l'être humain. On note principalement :

1. *Les appétits*, ou *inclinations correspondant aux fonctions et aux besoins de la vie physique*. Tels a) *les appétits du boire et du manger*, et b) l'*appétit sexuel*, coordonnés, ceux-là aux fonctions d'assimilation, et celui-ci à la fonction de reproduction ; c) l'*appétit d'action musculaire*, né du besoin d'exercer les organes ; enfin d) l'*appétit du repos et du dormir*, né du besoin de les restaurer.

2. *Les inclinations correspondent aux fonctions et aux besoins de la vie psychologique*. Nous avons ici autant de types d'inclinations que de types de fonctions, ou de facultés. D'où la distinction des inclinations : a) *de l'intelligence*, avec sa curiosité de connaître, ses besoins de percevoir, d'imaginer, de penser, bref, de faire jouer toutes nos fonctions intellectuelles ; b) *de la sensibilité*, avec sa curiosité de sentir, son horreur naturelle de la souffrance, son appétit naturel du plaisir, son besoin d'émotions à tout prix, son instinct souverain du bonheur ; c) *de la volonté*, avec sa curiosité d'agir, et de le faire avec puissance et avec liberté.

III. Leur forme commune. — Tous ces instincts sont dits égoïstes, parce qu'ils enveloppent comme forme essentielle l'amour de soi, à laquelle n'échappe nul être vivant, biologi-

quement condamné « à graviter sur soi », dès lors qu'il est un organisme. Car tout organisme est un système clos, un petit monde dans le grand monde ; il a charge de ses propres intérêts, et ne peut qu'opposer son moi à tout le reste de l'univers, qui est d'abord pour lui le non-moi.

Mais il en vient à élargir ce moi, à en reculer les frontières, et à vouloir du bien à d'autres qu'à lui-même ; ce qui nous amène aux inclinations sociales.

§ 2. — Les inclinations sociales

On les définit généralement *celles qui tendent à réaliser le bien des autres hommes.* Définition trop large, nous allons le voir. Contentons-nous d'appeler sociales les *inclinations coordonnées à la vie en société.*

I. Leur fondement. — C'est la « volonté de vivre en société », laquelle est primitive, et constitue l'instinct social essentiel. Instinct qui, comme tous les autres, correspond à une nécessité biologique. Cette nécessité, dit Aristote, naît de l'insuffisance où se trouve l'individu à satisfaire tout seul à tous ses propres besoins : *il est sociable, parce que indigent.* « L'homme n'est pleinement homme que dans la cité. » « Seuls un Dieu ou une brute peuvent vivre sans société », parce que seuls ils peuvent se suffire. L'instinct social est donc inné ; et cela se marque empiriquement à « la joie qu'éprouvent d'emblée les petits enfants à voir d'autres enfants » (Aristote).

II. Trois instincts sociaux types. — La vie en société engendre en nous un nombre indéfini d'inclinations. On peut les rattacher à trois types selon qu'elles nous font tendre 1. soit à *adapter* notre moi aux moi des autres, par l'*imitation* ; 2. soit à l'*étendre* aux moi des autres, par la *sympathie* ; 3. soit enfin à *oublier* notre moi au profit du moi des autres, par la *bienveillance.*

Disons quelques mots de ces trois instincts généraux.

1. L'instinct d'imitation. — Toute vie comporte l'adaptation de l'être vivant à son milieu avec lequel il se met en équilibre : l'homme s'adapte et s'équilibre à son milieu social en apprenant à penser, à sentir et à agir comme il voit que l'on pense, sent et agit autour de lui. C'est à quoi pourvoit son instinct d'imitation.

Instinct inne s'il en fut. On voit les petits enfants imiter immédiatement leur mère, lui sourire quand elle sourit, s'efforcer de parler comme elle parle, etc. Leurs premiers jeux sont des jeux d'imitation, et ils seront longtemps avant d'en connaître d'autres ; ils jouent spontanément au chasseur, au gendarme, au cheval, à l'aéroplane, aux métiers, etc. D'autre part, un phénomène comme l'écholalie, ou tendance à répéter les derniers mots entendus, phénomène qui se produit chez les déments à l'intelligence presque abolie, montre que l'instinct d'imitation est de ceux qui survivent le plus longtemps et ne disparaissent qu'en dernier lieu. Ainsi encore des cataleptiques, qui imitent mécaniquement les gestes, alors que leur vie intellectuelle est réduite à zéro.

Aussi ne saurait-on s'étonner de la *toute-puissance de cet instinct dans la vie sociale*. C'est lui qui nous pousse à nous accorder à tout et à tous ; à faire comme tout le monde ; à apprendre la langue commune, et à la parler comme on la parle ; à recevoir les idées reçues, et à nous conduire selon le sens commun ; à croire ce que l'on croit, à désirer ce que l'on désire, à estimer les richesses, les honneurs, la science, etc., et tous les biens, à proportion de ce qu'ils sont généralement estimés ; à nous vêtir comme l'on se vêt, à porter « ce qui se porte cette saison », à aller là où l'on va, etc., etc. L'imitation est le phénomène social par excellence : elle fait répéter par tous des types uniformes de pensée et d'action qui vont se répandant, comme par une sorte d'ondulation, d'individus à individus s'imitant les uns les autres, jusqu'aux limites de la société (Tarde).

L'instinct d'imitation explique en particulier 1. *l'homogénéité de tout groupement humain*, où la différence des caractères se fond dans la ressemblance des idées, des sentiments et des gestes. — Il explique encore 2. *la contagion et la puissance de l'exemple, des préjugés, de l'honneur, de l'opinion, de la mode, du savoir-vivre, des convenances*, etc., de tous ces pouvoirs anonymes qui sont les mieux obéis, et dont les impératifs sont souvent plus catégoriques que ceux de la morale : qui les viole se trouve très vite seul contre tous. — Il explique également 3. *la psychologie des foules*. Une foule est une réunion d'individus qui abdiquent leur individualité pour penser, sentir et agir en commun, c'est-à-dire les uns comme les autres ; leurs âmes personnelles se renoncent pour ainsi dire, et s'absorbent dans une âme collective qu'on dirait faite de leur fusion. Il en est ainsi, qu'il s'agisse des *foules temporaires*, qui naissent par exemple dans un rassemblement, ou des *foules*

permanentes et organisées, qui constituent les nations et les patries. — 4. Par l'imitation enfin s'explique *la psychologie des moi sociaux* que chacun porte en soi (p. 122), et qui sont faits de ce qu'il consacre de ses activités psychiques à la reproduction des idées et des gestes exigés par les sociétés où il joue un rôle. Nul n'échappe à la nécessité d'avoir de ces moi sociaux, de faire partie de quelque foule, de subir les « pressions sociales » de l'opinion, de l'honneur, de la mode, etc. ; parce que nul n'échappe à la nécessité de vivre en société, et de céder aux suggestions de l'instinct d'imitation.

2. **L'instinct de sympathie.** — Non seulement nous modelons notre moi sur ceux des autres, mais nous en venons à les lui faire englober par la sympathie. — Qui dit sympathie dit d'abord *états de conscience partagés par contagion.* De même qu'une corde de violon se met à vibrer avec une autre à laquelle elle est accordée, encore que celle-ci seulement soit ébranlée par l'archet ; de même, en présence de la souffrance ou de la joie d'autrui, sentons-nous s'éveiller en nous une souffrance ou une joie analogues. La sympathie apparaît ainsi comme une imitation de sentiments. — Mais elle est plus que cela encore. Car on pourrait fort bien à la rigueur sentir comme tout le monde, tout en ne sympathisant proprement avec personne, imiter les gens en leur restant indifférent. Pour que nous sympathisions, il faut encore que nous nous sentions, pour ainsi dire, dans les autres, que *nous enveloppions leur moi dans notre moi*, et que leurs bonheurs et leurs malheurs nous deviennent personnels. La condition essentielle de la sympathie est dans cet élargissement du moi, selon le mot de V. Hugo : « insensé qui crois que tu n'es pas moi ! »

L'instinct de sympathie est donc comme un composé de l'instinct d'imitation et de l'instinct d'expansion de la vie, grâce à quoi le moi recule ses frontières, et y fait rentrer les moi de ceux avec lesquels il fait échange de biens et de maux. Il se réalise à la fois par la *sympathie passive*, qui répond au *besoin de partager les émotions d'autrui*, et par la *sympathie active*, qui répond au *besoin égal de lui faire partager les nôtres.* Dans l'un et l'autre cas se manifeste le besoin essentiel de sortir de son moi, la répugnance à être heureux ou malheureux tout seul ; le bonheur partagé paraît se multiplier, et le malheur partagé diminuer et devenir plus supportable.

L'instinct de sympathie n'est donc encore jusqu'à un certain

point qu'un instinct égoïste, puisqu'il ne va pas jusqu'à l'oubli du moi : on se retrouve chez ceux avec qui on sympathise. Tel quel, il est un facteur nécessaire de la vie de société, par l'accord qu'il établit entre ses membres, et par l'attachement réciproque qu'il détermine entre eux. Il est le fondement psychologique de toute association, et la condition de l'existence d'intérêts communs qui soient sentis et voulus en commun.

3. **L'instinct de bienveillance.** — C'est celui qui nous porte à vouloir le bien des autres pour eux-mêmes, indépendamment de quelque avantage qui nous en puisse revenir par répercussion. Il ne s'agit plus ici d'élargissement, mais bien d'*oubli du moi*. Il y a complet désintéressement, et substitution de l'altruisme à l'égoïsme. L'intérêt et le bonheur d'autrui se trouvent avoir la même efficacité dans notre conscience que notre propre intérêt et notre propre bonheur. — La formule populaire de la bienveillance : « faites à autrui ce que vous voudriez qu'on vous fît à vous-même », prête à un malentendu. Car elle peut signifier « faites *pour* qu'on vous rende la pareille » ; et c'est alors un calcul d'égoïsme. Mais son meilleur sens est : supposez-vous à la place d'autrui, pour mieux juger ce dont il a besoin ; sentez ses intérêts comme vous savez sentir les vôtres. Ici, l'égoïsme est vaincu ou absent ; il n'y a plus place que pour « l'amour de bienveillance », selon la distinction heureuse des théologiciens, qui l'opposent à l' « amour de concupiscence », lequel n'est qu'égoïsme.

Il s'en faut bien que cet amour de bienveillance soit un idéal inaccessible. Il est la réalité même que révèlent tous les jours les actes d'entr'aide, les faits de dévouement, de sacrifice, de générosité, le simple geste de donner, la joie spontanée que nous causent les succès d'autrui, la pitié instinctive que provoque en nous le malheur, etc. Tout spectacle du bien ou du mal peut nous toucher avant de nous faire faire un retour sur nous-mêmes, souvent même avant de déclencher en nous des émotions de sympathie. Les gens les plus bienveillants ne sont même pas nécessairement ceux qui sympathisent le plus facilement et le plus bruyamment ; on peut savoir remédier à des maux qu'on n'éprouve point. L'on voit, au contraire, des sentimentaux que leur sympathie même paralyse, et qu'empêche de secourir des infortunés qui les émeuvent trop pour qu'ils arrivent à s'oublier. La bienveillance se manifeste le plus nettement par les réflexes qui nous portent à « faire du bien », et à supprimer le mal ou

qu'il soit ; et ces réflexes sont trop peu exceptionnels pour n'être pas instinctifs. Eux aussi sont des éléments intégrants de l'instinct social, qui comporte une sensibilité permanente aux intérêts d'autrui. En ce sens la « volonté de justice », qui est universelle, n'est souvent qu'un cas de la volonté de bienveillance. C'est elle qui nous fait spontanément véridiques, respectueux, obligeants, etc. ; parce que la vérité, le respect, le secours, apparaissent comme des biens qu'il nous faut immédiatement vouloir.

III. **Classification des instincts sociaux.** — Les trois instincts d'imitation, de sympathie et de bienveillance se réalisent dans toute société. Or nous faisons simultanément partie de différentes sociétés, en allant de la famille à l'humanité, et en passant par les groupes intermédiaires que sont le cercle des amis, et des relations, la ville ou la province, et surtout la patrie. D'où des inclinations ou instincts sociaux déterminés selon ces sociétés, et qui font jouer, en les mêlant selon des dosages divers, les impulsions et les désirs de l'imitation, de la sympathie et de la bienveillance. Dans la petite et primitive société de la famille, par exemple, les membres s'imitent les uns les autres, sympathisent les uns avec les autres, se veulent enfin mutuellement du bien avec le désintéressement le plus net, comme il se voit en particulier de la mère vis-à-vis de ses enfants. Et ainsi plus ou moins des autres sociétés qui enveloppent concentriquement celle-là. Il y aurait lieu ainsi d'analyser a) *les instincts familiaux* de la paternité, de la maternité, de la fraternité, etc. ; b) *les instincts d'affection élective*, que réalisent l'amour proprement dit et l'amitié ; c) *les instincts d'association corporative*, de castes, de clubs, etc. ; d) par-dessus tous l'*instinct national et patriotique* ; e) enfin l'*instinct humanitaire*.

IV. **Les instincts antisociaux.** — Ce serait une erreur de croire que la société ne détermine en nous que des réflexes d'imitation, de sympathie et de bienveillance. L'expérience prouve qu'elle détermine également les réflexes contraires de contradiction, d'antipathie et de malveillance. Réflexes dus aux réactions des instincts égoïstes, qui subsistent et jouent à côté des instincts altruistes. C'est que la société n'est pas pour l'homme qu'un milieu où il trouve à satisfaire des besoins auxquels l'isolement serait fatal ; elle lui apparaît aussi comme un théâtre à conquérir pour sa volonté de puissance, un théâtre où les

égoïsmes entrent en concurrence et en conflit dans leur lutte pour la vie. Ainsi naissent de véritables instincts antisociaux, qui psychologiquement sont encore des instincts sociaux, puisque la société les conditionne. Eux aussi se manifestent, comme les autres, par des impulsions et par des désirs spontanés, correspondant toujours à des besoins naturels.

On peut dire qu'ils existent, virtuellement au moins, chez tous les hommes, encore que la plupart des hommes sachent les réfréner ; c'est en quoi consiste principalement la morale. C'est surtout des instincts sociaux, au sens le plus large du mot, que se vérifie la remarque de W. James (p. 467) : ils vont par paires, et l'un des deux a toujours plus ou moins à détruire l'autre en se fortifiant lui-même par des habitudes, sinon à composer avec lui et à le contrebalancer. Nous avons les instincts contradictoires de déférence aux sentiments d'autrui, et d'entêtement en nos propres sentiments ; nous sommes portés à penser comme tout le monde, et à vouloir que « tout le monde pense et agisse d'après nos idées » (Spinoza) ; à respecter la liberté de chacun, et à tyranniser tout le monde. Le besoin de sympathie est combattu par un besoin d'antipathie, ou de « quant à soi ». Enfin et surtout la bienveillance naturelle a à triompher d'une malveillance également naturelle, qui engendre l'envie, ou la tendance à se réjouir du mal et à s'affliger du bien des autres, la cruauté, le mensonge, l'injustice, etc. Le conflit éternel du bien et du mal n'est guère qu'un conflit d'instincts, tant dans la société que dans l'individu. De là ces mélanges humiliants de sentiments contradictoires, souvent notés par les moralistes : le malheur d'autrui nous flatte, alors même que nous y remédions ; il nous fait savourer pêle-mêle notre sécurité, notre puissance, notre supériorité, et enfin la seule joie saine de la bienveillance, si même cette joie n'enveloppe pas encore quelque admiration de soi-même, et une complaisance déplacée. D'où ce mot de J. de Maistre : « Je ne sais pas ce que c'est que la conscience d'un coquin ; je sais ce que c'est que la conscience d'un honnête homme ; et je vous assure que c'est abominable. »

§ 3. — Les inclinations supérieures ou impersonnelles

I. Les trois instincts rationnels. — On entend par là *trois inclinations qui ont en commun avec les inclinations altruistes d'être désintéressées, mais qui en diffèrent en ce que leur objet n'est plus un bien humain, mais un bien abstrait et idéal.* Ce sont

les trois inclinations qu'on appelle communément l'amour du Vrai, l'amour du Bien, et l'amour du Beau.

Elles ont leur racine dans la raison humaine, conçue comme la forme supérieure de l'intelligence (p. 395), comme la source de nouvelles et suprêmes exigences. Car notre intelligence n'offre pas seulement le besoin de connaître, mais encore le besoin de le faire conformément à ses propres lois, que nous avons vues génératrices de vérité d'ordre et de beauté. C'est en cela qu'elle est raison, et en cela encore qu'elle se fait désintéressée. Elle est le germe d'une vie intellectuelle, consacrée au culte du Vrai, d'une vie morale, consacrée au culte du Bien, et d'une vie esthétique consacrée au culte du Beau. Et ces trois vies sont instinctives encore ; tout homme en porte en soi l'appétit. Elles se manifestent déjà chez le petit enfant et chez le sauvage, par un goût spontané et un discernement non appris de la vérité, de la bonté et de la beauté. Elles se développent parallèlement aux progrès de la vie et de la civilisation, si bien que leurs objets apparaissent doués d'une valeur supérieure à toute autre valeur, et que les biens suprêmes de l'humanité finissent par se concentrer dans la science, dans la morale et dans l'art, conçus comme des « fins en soi », que nous devons servir avant de songer à nous en servir.

II. **L'instinct religieux.** — On peut dire qu'il est moins un instinct spécial que la synthèse supérieure de tous les autres. Car, psychologiquement, Dieu apparaît comme l'Objet idéal en qui tendent à se satisfaire toutes nos inclinations. Il est d'abord Celui dont nous attendons la satisfaction de nos aspirations personnelles, et des besoins infinis de notre cœur. Il est aussi Celui dont la société nous est le plus intimement désirable, et dont la vie communiquée aux hommes doit combler toutes leurs indigences. Il est enfin Celui en qui nous cherchons l'absolu de la Vérité, de la Bonté et de la Beauté. Ainsi la vie religieuse est-elle une consommation de toutes nos vies, et le besoin religieux le besoin par excellence, qu'on retrouve à la base de tous les autres. Tous nos instincts viennent s'idéaliser et se sommer dans l'instinct religieux ; c'est en lui qu'ils « passent à leur limite ». C'est pourquoi son universalité a permis de le faire entrer dans la définition de l'homme, qui est, selon de Quatrefages, « un animal religieux ». Il s'est réalisé historiquement dans toutes les religions, où Dieu apparaît conçu selon des préoccupations variables, où dominent tantôt les inclinations personnelles, tantôt les inclinations sociales, et tantôt les incli-

nations supérieures. Il n'a trouvé son affirmation complète que dans le christianisme, faisant justice à toutes les inclinations, et montrant en Dieu l'Être qui les satisfait toutes harmonieusement.

Les sentiments religieux, à leur tour, apparaissent comme une reprise et une idéalisation des autres sentiments. C'est ainsi que Dieu est tour à tour craint et révéré comme un maître et comme un juge, admiré comme la Toute-puissance et la Toute-intelligence, aimé comme un protecteur, comme un bienfaiteur et comme un père, adoré enfin comme l'Être suprême aux perfections infinies.

§ 4. — Le problème de la réduction des inclinations

La classification que nous venons de donner des inclinations a pour criterium la distinction de tendances intéressées et de tendances désintéressées. Mais l'on peut se demander si celles-ci ne se réduisent pas à celles-là. C'est ce qui a été soutenu par deux sortes de penseurs. D'abord par des moralistes, selon lesquels l'intérêt est le mobile exclusif de toutes nos actions, ce qui oblige à nier tout désintéressement, qui ne peut être dès lors qu'une illusion, sinon une hypocrisie ; telle est la thèse de La Rochefoucault, de Pascal même, de Helvétius, etc. Puis par les philosophes, pour qui l'égoïsme seul est primitif, et a engendré l'altruisme qu'il continue plus ou moins à inspirer : c'est la thèse empiriste.

1. **Théorie de la Rochefoucault.** — En voici le principe : « Les vertus vont se perdre dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer ». Tout en nous est amour-propre, c'est-à-dire « amour de soi-même et de toutes choses pour soi ». Tout désintéressement n'est qu'apparence ; c'est de l'amour-propre déguisé qui tend à faire illusion aux autres et à soi-même. — De ce principe découlent toutes les « maximes ». « L'amitié la plus désintéressée n'est qu'un commerce où notre amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner. » « Le refus des louanges est un désir d'être loué deux fois. » « L'amour de la justice n'est, en la plupart des hommes, que la crainte de souffrir l'injustice. » « La pitié est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber ». « La valeur est dans les simples soldats, un métier périlleux qu'ils ont pris pour gagner leur vie. » « La reconnaissance de la plupart des hommes n'est qu'une secrète envie de recevoir de

plus grands bienfaits », etc., etc. Ainsi tout désintéressement ne peut être qu'un pseudo-désintéressement.

Critique. — 1 *On perdrait son temps à objecter à La Rochefoucault des faits de désintéressement universellement reconnus*, tels que le dévouement maternel, l'héroïsme du chevalier d'Assas, etc. Car il saura toujours les expliquer par quelques motifs égoïstes, ne fût-ce que par les plaisirs raffinés du dévouement et de l'héroïsme. En effet, ce que nous faisons par spontanéité, nous pouvons encore le faire par calcul ; il aura donc toujours à sa disposition l'explication par le calcul ; par là qu'elle est souvent vraie, elle reste toujours possible. Et il est bien certain que cet homme du monde, cet ancien frondeur, avait été placé mieux que personne pour observer la fréquence du calcul et du retour sur soi, dissimulés sous l'ostentation de grands sentiments et d'attitudes désintéressées.

2. *Il faut donc envisager ses principes. Est-il vrai que nous n'agissons que par calcul, et jamais par spontanéité, ou que notre spontanéité est nécessairement égoïste, que le plaisir est le seul mobile déterminant de nos actions ?* Placée ainsi sur le terrain psychologique, la thèse du moraliste apparaît immédiatement fausse.

a) Nos premières actions, et les plus naturelles, sont déterminées par des instincts et par des habitudes, *qui vont tout droit à leurs objets, sans le moindre retour sur soi.* Qui a l'instinct ou l'habitude du dévouement ou de l'héroïsme en produit immédiatement les actes, une fois l'occasion donnée Or, nous avons tous de ces instincts et de ces habitudes. C'est ainsi, par exemple, que nous avons tous l'amour de la justice, qui nous fait d'emblée épouser la cause de l'honnêteté et repousser celle du crime ; il faut de l'application, comme de la perversion, pour chercher son intérêt du côté du criminel et pour se détourner de la justice. « Défiez-vous du premier mouvement, c'est le bon, » disait cyniquement Talleyrand, bon disciple de La Rochefoucault ; mais il avouait par là et le premier mouvement, et son désintéressement. N'est pas égoïste qui veut. Et ceux même qui le veulent être ne le sont pas toujours aussi souvent, ni aussi complètement qu'ils le croient et qu'ils le voudraient. La générosité est aussi instinctive que l'égoïsme.

b) D'autre part, il y a erreur évidente à réserver tout l'automatisme moteur au plaisir : *n'importe quel état de conscience peut déclencher l'action, pourvu qu'il soit assez fort pour cela.* Ce sera parfois le plaisir ou l'intérêt ; mais ce sera tout aussi bien

une idée désintéressée, celle du devoir, par exemple, ou telle autre que l'on voudra. Sans doute, on peut goûter après coup le plaisir d'avoir fait son devoir ; on ne l'a pas cependant fait pour ce plaisir, mais uniquement parce qu'on a eu une volonté efficace de le faire. Dans le bien, c'est le bien qu'on cherche, et non ses conséquences heureuses ; et de même veut-on la vérité pour la vérité, indépendamment du plaisir de la vérité. C'est à peu près comme un enfant ne se gratte point pour le plaisir de se gratter, mais parce *qu'il faut* qu'il se gratte. Nous faisons ainsi une multitude d'actions parce qu'il faut les faire, et qu'elles sont exigées par la nature et non par le calcul, par la raison et non par l'intérêt personnel. « La raison commande plus impérieusement qu'un maître », plus impérieusement même que l'instinct du plaisir. Et tout ce qui est fait par raison est aussi nécessairement désintéressé que ce qui est fait par altruisme.

c) Par là se justifie la réponse souvent faite à La Rochefoucault : *si le désintéressement était impossible, il serait inconnu* ; son ostentation n'aurait plus de sens, et l'hypocrisie ne duperait personne. C'est précisément parce qu'ils est réel que les calculateurs ont intérêt à s'en donner les dehors, et à jouer la spontanéité de sentiments naturels : « l'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu ». C'est une imitation, et toute imitation présuppose des exemples à imiter.

d) Enfin l'on peut dire que *toute la théorie repose sur une amphibologie, celle qui résulte du double sens du mot intérêt.* D'une part, en effet, ce mot a un *sens biologique* : est intéressant tout ce qui met en jeu quelque instinct. S'il s'agissait de cet intérêt-là, La Rochefoucault aurait raison ; car nul n'y échappe : les inclinations altruistes et supérieures nous sollicitent comme les autres ; une activité biologiquement désintéressée est un pur non-sens. D'autre part, intérêt a un *sens moral*, celu id'un amour-propre exclusif de tout altruisme, et recroquevillé sur son cher moi avec application. C'est le seul dont la Rochefoucault entende parler ; et nous venons de voir qu'il a tort d'en proclamer l'universalité.

On peut donc dire que tout son livre est vrai, mais qu'il n'offre que la moitié de la vérité. Un autre livre également vrai est possible, celui que Vauvenargues avait entrepris d'écrire sur la générosité.

II. Théories empiristes. — Elles consistent essentiellement à dériver l'altruisme de l'égoïsme. Celui-ci seul constituerait un

instinct primitif ; celui-là serait un instinct dérivé et acquis. — Déjà Hobbes concevait l'homme comme l'ennemi naturel de l'homme, *homo homini lupus*. L'état originel ne comportait, selon lui, que la guerre de tous contre tous. Mais, par bonheur, l'homme était intelligent, ce qui lui fit voir dans ce conflit universel une mauvaise affaire, et désirer la paix par intérêt. Ainsi naquit la société, fondée artificiellement sur un contrat, par lequel les individus abandonnent leur liberté à un tyran, en le chargeant d'assurer l'ordre par des lois. — Spinoza a également montré comment l'égoïsme intelligent doit vouloir la société, où il trouve plus d'avantages que d'inconvénients. — Reprenant ces explications, les associationnistes, avec les deux Mill, montrent que l'égoïsme, fondateur de l'état social, doit mener à l'altruisme. L'individu voulant le bien des autres pour son propre bien, une association se crée en sa conscience entre le désir de l'un et le désir de l'autre. Bientôt même, par une *substitution de motifs*, il en vient à vouloir le bien des autres sans pratiquer le retour sur soi ; son altruisme finit par oublier ses origines égoïstes. C'est ainsi que l'avare, ayant aimé l'argent pour son utilité, en vient à l'aimer pour lui-même. — Cette explication fait enfin la base de l'évolutionnisme de Spencer, qui, selon sa méthode habituelle, charge l'espèce de la fabrication de l'altruisme, lequel est inné dans l'individu. L'humanité a ainsi lentement parcouru les stades 1. de l'*égoïsme pur*, qui est derrière nous ; puis 2. de l'*égo-altruisme*, où nous sommes ; elle arrivera un jour 3. à l'*altruisme pur*, qui ne peut qu'apparaître au terme de la civilisation.

Critique. — 1. *Le point de départ de toutes ces doctrines, l'état naturel d'égoïsme pur, est insoutenable.* Outre qu'il est purement hypothétique, que ni l'histoire ni l'ethnographie n'en montrent la moindre trace (car tout ce que l'on sait des primitifs et des sauvages les montre vivant toujours en société), il a contre lui la vraisemblance. L'homme a toujours eu besoin de l'homme ; et nous savons qu'à tout besoin correspond une inclination. L'inclination sociale est de telle nécessité que, si elle n'avait existé dès le commencement, l'humanite aurait disparu. Que seraient devenus les enfants avec des pères et des mères parfaitement égoïstes ? La première forme de la société a donc été celle de la famille. Aug. Comte et Littré rattachent avec raison l'altruisme à la fonction de reproduction, comme l'égoïsme à la fonction de nutrition. Mais l'altruisme a d'autres attaches encore ; car il répond à d'autres besoins que ceux de la famille. Toutes

les indigences de l'homme le font naturellement sociable. Aristote l'a fort bien vu ; ce qui fait que l'association est aussi naturelle et primitive que la famille.

2. De plus, *la théorie prête des calculs trop subtils aux premiers hommes*, une connaissance trop nette de leur individualité et une appréciation trop exacte de leurs propres intérêts. Tout cela est plutôt le fait de civilisés, et qui raisonnent beaucoup ; ils arrivent ainsi par réflexion à prendre d'eux-mêmes une conscience nette et jalouse, et à se camper dans leur « quant à moi ». C'est là une forme d'égoïsme acquise, que l'on prend à tort pour une forme d'égoïsme innée. Aussi est-elle plus fréquente chez les adultes que chez les enfants, chez les réfléchis que chez les spontanés, dans les classes riches que dans les classes pauvres : la distinction exacte du mien et du tien est beaucoup plus apprise qu'on ne le pense. L'homme naturel n'est rien moins qu'un Hobbes et un La Rochefoucault. Il n'y a rien de moins calculé que les actes d'entraide, de dévouement et de sacrifice dont les primitifs donnent souvent plus d'exemples que les civilisés. Ce sont vraiment ceux-ci qui calculent, et leur calcul tend plus à détruire l'altruisme qu'à le créer ; car il les fait premièrement se défier de leurs réflexes de générosité, et les combattre comme des ennemis.

3. On pourrait encore répéter la remarque que nous avons faite tout à l'heure à propos de La Rochefoucault et *distinguer deux sortes d'égoïsmes*. *a*) Il y a d'abord un *égoïsme biologique*, qui consiste en ce qu'un être vivant veut la satisfaction de tous ses besoins, de toutes ses inclinations. C'est en ce sens qu'on parle, par exemple, de l'égoïsme de la plante et de l'animal. Chez nous, cet égoïsme là enferme non seulement nos instincts personnels, mais encore nos instincts sociaux et nos instincts supérieurs. Qui se veut, veut tous ses instincts, qu'il n'y a pas à dériver les uns des autres, car ils sont aussi primitifs les uns que les autres, comme le sont nos besoins. — *b*) Mais il y a en outre un *égoïsme moral*, qui consiste cette fois à se borner à la satisfaction des instincts personnels, au détriment des autres. C'est cet égoïsme-ci qui fait les « égoïstes », au sens ordinaire du mot, ceux chez lesquels le moi se replie sur lui-même et s'enferme en ses petites limites. Et c'est bien le principe le moins capable qui soit d'engendrer l'altruisme : car comment dériver intelligiblement de la tendance à se sacrifier les autres, la tendance à se sacrifier aux autres ? Ainsi donc, selon qu'il s'agit de l'égoïsme biologique ou de l'égoïsme moral, on doit consi-

dérer l'altruisme comme l'épanouissement du premier, ou comme la négation du second.

4. Notons enfin, pour terminer, que l'*idée même d'une réduction des inclinations n'offre guère de sens scientifique.* Car il faut bien les ramener à des besoins. Or les besoins ne se réduisent pas les uns aux autres, pas plus que les fonctions, pas plus les états de conscience. En tous ces ordres, la recherche d'éléments simples a toujours contre elle l'originalité de la vie, qui ignore partout les processus de composition, et ne connaît que des processus de différenciation (p. 57).

CHAPITRE XXV

LE PLAISIR ET LA DOULEUR

Nous en venons maintenant à l'étude des phénomènes affectifs proprement dits, ceux qui sont de véritables états de conscience (ce que ne sont pas les inclinations, comme nous l'avons vu). On leur donne à tous le nom commun d'émotions. Parmi les émotions, on fait une place à part au plaisir et à la douleur ; soit parce qu'on les considère comme les émotions principales ; soit surtout parce qu'on les retrouve à la base de toutes les autres, et de toute la vie psychique. C'est pourquoi on envisage le plaisir et la douleur comme les modes fondamentaux de la sensibilité.

Article I. — *Etude descriptive.*

§ 1. — Leur nature

I. Définitions. — Il est à la fois impossible et inutile de donner une *définition essentielle* du plaisir et de la douleur. Impossible, parce que ce sont des états de conscience simples et primitifs, que l'on ne saurait ramener à d'autres. Inutile, parce que tout le monde les connaît d'expérience. (Nous avons, d'ailleurs, déjà fait la même remarque à propos de toutes les sensations en général, p. 159.)

Mais on peut les caractériser par leurs causes, et en donner une *définition génétique*. A ce point de vue, on les distingue, comme toutes les émotions, en sensations et en sentiments. Il y a, d'une part, des plaisirs et des douleurs physiques et corporels, qui sont déterminés par des excitations sensorielles, soit externes, soit internes. Telle une rage de dents. Ce sont des sensations, au sens psycho-physiologique du mot ; et nous avons vu que certains psychologues ont même pensé avoir déterminé un sens douloureux (p. 187). Il y a, d'autre part, des plaisirs et des douleurs moraux et spirituels, qui sont consécutifs à des

représentations et à des idées. Tels les plaisirs d'art, ou les souffrances du doute. Ce sont des sentiments. En ce dernier sens il y a synonymie entre plaisir, joie, agrément, allégresse, etc. ; et de même entre douleur, tristesse, désagrément, dépression, etc.

II. **Y a-t-il deux sensibilités affectives?** — C'est une question de savoir si, malgré cette diversité de causes, il y a *identité de nature* entre les plaisirs corporels et les plaisirs spirituels, et entre les douleurs corporelles et les douleurs spirituelles; autrement dit, si la distinction populaire des deux sensibilités, physique et morale, a plus qu'une valeur pratique.

Pour bien des psychologues, l'identité ne fait aucun doute. Ils pensent que nous n'avons qu'une sensibilité, qui a mille manières de jouir et de souffrir, lesquelles se ramènent toutes à jouir et à souffrir. De plus, disent-ils, les douleurs morales se soulagent comme les douleurs physiques, par les sédatifs et les toniques, ce qui n'aurait pas lieu si elles étaient de nature diverse. Enfin la tristesse et l'allégresse les plus spirituelles ne peuvent qu'être conditionnées par des phénomènes nerveux, et donc conserver la nature des sensations. Ainsi sont-ils amenés à soutenir ce paradoxe : « la douleur que cause un cor au pied ou un furoncle, celle que Michel-Ange a exprimée dans ses sonnets de ne pouvoir atteindre son idéal, ou celle que ressent une conscience délicate à la vue du crime, sont identiques et de même nature » (Ribot). — Ce paradoxe révolte le sens commun, qui tient à la distinction des deux sensibilités, et interprète la diversité de causes en diversité de nature.

Malgré son intérêt, ce problème ne saurait être étudié pour lui-même, à part du problème général de la nature des émotions, dont il n'est qu'un cas. Réservons donc sa solution, jusqu'à ce que nous ayons tous les éléments pour juger s'il y a des sentiments irréductibles à des sensations. Notons seulement qu'en fait, l'habitude où l'on est de traiter du plaisir et de la douleur comme de deux modes fondamentaux de la vie psychique, ne va guère sans l'affirmation implicite de l'identité psychologique de tous les plaisirs et de toutes les douleurs (p. 509).

§ 2. — Leurs rapports réciproques

I. **Rapports empiriques.** — Le plaisir et la douleur sont comme deux pôles entre lesquels oscille continuellement la conscience affective.

1. L'expérience montre que plaisirs et douleurs ne cessent d'*alterner*, malgré la tendance incoercible de la nature à se fixer dans les premiers et à écarter les secondes. C'est ce que Platon a exprimé dans un mythe : les dieux, dit-il, ne pouvant réconcilier ces deux ennemis, les lièrent l'un à l'autre, et en firent d'inséparables compagnons.

2. Non seulement ils se succèdent, mais ils paraissent souvent se *compénétrer*. Il y a du plaisir dans certaines douleurs, dans celles que l'on aime et dont on ne veut être ni guéri ni consolé.

Il y a même une « volupté de la douleur », mais qu'on ne peut tenir pour normale et saine, celle des pervertis qui se complaisent dans la cruauté envers eux-mêmes, ou dans la mélancolie. Et il y a facilement de la douleur dans le plaisir, ne fut-ce que le sentiment de sa brièveté :

Medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat.

3. Enfin plaisir et douleur sont souvent en *contraste*, et se font alors valoir l'un l'autre. Tout plaisir est plus vif après la douleur qui lui est contraire, et vice-versa. Il y a même des douleurs qui ne paraissent faites que de suppressions de plaisirs, telle la souffrance d'un riche subitement ruiné ; et de même, des plaisirs qui paraissent se ramener à la suppression de douleurs intolérables, telle la joie physique qui succède aux crises néphrétiques et autres.

II. Lequel des deux est primitif ? — Tous ces faits amènent à se demander si le plaisir n'est pas une simple absence de douleur, ou inversement : et alors, lequel des deux est primitif et positif.

1. *Solution pessimiste.* — Selon les pessimistes, la douleur seule est positive. Elle constituerait le fonds de la vie, qui ne peut donc qu'être radicalement mauvaise. Durant toute son existence, l'homme ne fait que lutter contre la douleur, avec des succès passagers et insuffisants, qui lui valent des plaisirs fugitifs et négatifs.

Les partisans de cette thèse l'étayent de différents arguments, les uns moraux, faits de jugements sur la valeur de la vie, que nous n'avons donc pas à apprécier ici ; les autres psychologiques, et qu'il nous faut examiner. — 1. *Vivre*, dit Epicure, *c'est désirer* ; donc souffrir d'être privé. La sagesse consiste à tuer les désirs, et le bonheur n'est que l'*apathie*, l'*indolentia*, la non-souffrance. — 2. *Vivre*, dit Kant, *c'est faire effort* ; donc se heurter contre des obstacles et souffrir encore. — 3. *Vivre*, disent Schopenhauer et Leopardi, *c'est être inquiet* ; c'est regretter le passé, être insatisfait du présent, et tendre par l'espérance vers un avenir qui sera quelque jour un présent aussi insatisfaisant que les autres. — 4. Enfin, bien des moralistes s'accordent à dire qu'il *n'y a pas de « plaisirs purs »*, sans mélange de douleurs et de désirs.

2. *Solution optimiste.* — Les optimistes opposent ici leurs propres conceptions morales de la vie, diamétralement oppo-

sées, et une réfutation de la psychologie du pessimisme. — 1. *Tout désir n'est pas souffrance*, mais seulement le désir frustré; la faim est agréablement excitante avant d'être douloureuse, et aboutit naturellement au plaisir de manger. — 2. *Tout effort n'est pas douloureux*, mais seulement l'effort épuisant, qui est par là contre nature : l'effort normal et naturel est agréable comme l'activité (Aristote). — 3. *L'inquiétude est une maladie* ; la santé l'ignore. La vie nous détache du passé et des regrets superflus ; si elle nous fait tendre vers l'avenir, elle ne nous empêche pas pour autant de goûter le présent, mais seulement de nous y arrêter. Il y a une morbidité certaine dans la tendance à gâter ce que l'on a par la rumination de ce que l'on n'a plus ou de ce que l'on n'a pas encore. — 4. Enfin, *il y a des « plaisirs purs »*, qui ne présupposent ni douleur, ni désir conscient, ni effort. Tel, selon Platon, le plaisir de respirer une odeur. Tels encore les plaisirs qu'on éprouve à goûter un spectacle, une joie d'art ou d'amitié, etc. — Normalement donc, c'est le plaisir qui fait le fonds de la vie d'un être sain et bien constitué; sinon le plaisir vif, du moins le plaisir diffus qui accompagne la bonne santé et l'exercice naturel de nos activités.

3. *Solution psychologique.* — Toute considération de pessimisme et d'optimisme mise à part, il semble bien que le plaisir et la douleur soient aussi primitifs et aussi positifs l'un que l'autre. Alors même qu'ils apparaissent l'un après l'autre, ils ne sont pas faits exclusivement de l'absence l'un de l'autre. Jouir est plus que ne pas souffrir, et souffrir, autre chose que ne pas jouir. D'ailleurs, plaisir et douleur ont toujours des causes positives, soit physiques, soit morales : ils ne peuvent donc pas être moins positifs qu'elles.

III. Y a-t-il des états indifférents ou neutres ? — Puisque plaisir et douleur sont deux pôles opposés, on peut se demander s'il n'y a pas entre l'un et l'autre une zone d'indifférence, avec absence totale de l'un et de l'autre.

1. Certains psychologues l'affirment (Sergi, Wundt, Kulpe). Ils remarquent que la même sensation, par exemple celle de la main dans l'eau chaude, est d'abord agréable, puis devient douloureuse ; elle passerait donc par un point mort de sensibilité affective. Point mort qui se réaliserait à chaque passage, et qui pourrait se prolonger un certain temps. On pourrait même concevoir la sensibilité comme généralement endormie, et comme ne s'éveillant que sous le coup de plaisirs et de douleurs accusés.

2. Mais la plupart des psychologues tiennent la zone d'indifférence et le point mort pour de pures abstractions, et croient que la sensibilité affective ne cesse jamais de jouer. D'une part, la cénesthésie est continue : il faut bien qu'elle ne cesse de nous traduire par des sensations de bien-être et de malaise le cours ininterrompu de la vie organique. Ces sensations peuvent tendre vers l'inconscience ; mais sans jamais y arriver. Le plaisir de la bonne santé subsiste, alors même qu'on ne le remarque pas, parce qu'on en cherche de plus vifs ; l'on jouit de l'air et de la lumière comme le meunier entend son moulin, sans y prêter attention. D'autre part, toute activité, soit physique, soit intellectuelle, ne peut qu'avoir quelque retentissement dans la sensibilité ; c'est pourquoi percevoir, penser, agir, etc., ne peuvent aller sans que la conscience des perceptions, des pensées et des actions s'enveloppe de quelque « timbre affectif » (Paulhan), de quelque plaisir ou douleur, si atténués soient-ils. Ce que l'on prend pour un état neutre n'est donc jamais qu'un état d'affectivité réduite, où l'absence d'émotions violentes fait croire à tort à l'absence de toute émotion. On y retrouve facilement une atmosphère vague de satisfaction ou d'ennui, c'est-à-dire de plaisir ou de douleur. Naturellement un tel état est plutôt le fait des tempéraments placides que des tempéraments ardents : tout dépend ici de l'excitabilité du système nerveux.

§ 3. — Leurs rapports avec les représentations et avec les idées

Le problème de l'indifférence affective nous amène au problème voisin des rapports entre états intellectuels et états affectifs. Nous savons, de par la loi d'Hamilton (p. 163), qu'en toute sensation l'élément représentatif et l'élément affectif sont en raison inverse l'un de l'autre. Ces éléments peuvent-ils arriver jusqu'à l'indépendance, en sorte qu'il y ait des *représentations pures*, dégagées donc de toute émotion, et des *émotions pures*, dégagées de toute représentation ?

I. Théorie négative. — On le nie généralement, avec Lehmann, pour une raison théorique. L'unité de la conscience, dit-on, implique la compénétration constante de toutes les facultés. Tout état psychique ne peut qu'être à la fois représentatif, affectif et actif, comme tout corps ne peut s'empêcher d'avoir trois dimensions. Aussi voit-on que toute connaissance

s'enveloppe de quelque timbre affectif, et que toute tristesse ou mélancolie s'accompagne de quelque idée triste ou mélancolique.

II. Théorie affirmative. — Mais le problème paraît ainsi mal posé. Il relève de l'expérience et non de théories. L'expérience nous montre-t-elle des représentations pures et des émotions pures ?

1. Elle ne paraît pas nous montrer de *représentations pures*, pour la raison que nous avons donnée ci-dessus : la sensibilité affective ne cesse jamais de fonctionner. C'est notre faculté primitive et fondamentale ; et ses émotions compénètrent toujours le jeu de nos fonctions de connaissance et d'action.

2. Mais ces fonctions, elles, sont à jeu plus ou moins intermittent. L'on ne perçoit pas toujours, et l'on ne pense pas toujours. Il y a donc des *émotions pures*, celles que l'on ressent alors que l'on est pure sensibilité. *a*) C'est le cas au moins de certains plaisirs et de certaines douleurs physiques ; dans les crises aiguës, l'on n'est vraiment que souffrance. *b*) C'est le cas encore de certains états affectifs comme ceux de la convalescence, de la mélancolie brute, de l'angoisse et des phobies, où l'on se sent craindre sans savoir ce que l'on craint, de l'ivresse causée par l'alcool, l'éther, les haschich, etc. ; bref, de tous les états où l'on est réduit à ne faire que sentir le cours de la vie physiologique, agréable ou désagréable. Mais il est bien certain que de tels états, qui doivent être normaux dans les premiers jours de l'enfance, deviennent anormaux à mesure que se différencie la vie psychologique de connaissance et d'action. Alors les fonctions affectives communiquent leur excitations aux fonctions représentatives ; la tristesse et la joie se nourrissent de la rumination de leurs causes, vraies ou supposées ; et la compénétration des facultés devient l'état normal.

Article II. — *Les causes du plaisir et de la douleur.*

Le problème et ses solutions. — Ce problème classique prête à un malentendu, en raison de l'ambiguïté du mot cause. S'il s'agit en effet de la cause conçue scientifiquement comme l'antécédent déterminant, il est clair que la cause du plaisir et de la douleur physique est à chercher dans leur excitation sensorielle, et celle du plaisir et de la douleur moraux dans les idées qui les déterminent. Mais on peut se demander en outre *pourquoi* l'on éprouve du plaisir et de la douleur, par quel principe, ou *cause profonde*, il convient d'expliquer le fait général de l'agrément et du

désagrément. La question cesse alors d'être scientifique pour devenir philosophique ; et ce sont des philosophes qui y ont répondu.

Ils l'ont fait selon leurs systèmes, et en particulier selon leur conception de la classification des facultés. Aristote, qui ramène la sensibilité à l'activité, ne pouvait que définir par celle-ci le plaisir et la douleur. Descartes, qui la fait entrer dans l'intelligence, devait au contraire les définir par la connaissance. Enfin, les penseurs qui voient dans la sensibilité une faculté autonome, ou qui la font plonger dans la vie profonde dont elle est, pour ainsi dire, le baromètre, étaient obligés de rendre compte du plaisir et de la douleur par les fonctions biologiques dont ces phénomènes nous mesurent les divers succès. De là trois théories que nous allons examiner successivement.

§ 1. — Théories intellectualistes

Exposé. — Elles consistent essentiellement à expliquer les phénomènes de l'agrément et du désagrément par quelque connaissance de bien et de mal perçus dans leurs objets, à ramener les émotions à des idées plus ou moins confuses.

1. Déjà les stoïciens ne voyaient dans les émotions que des *opinions*. Et, comme les opinions dépendent de nous, ils voulaient qu'il dépendît de nous d'être heureux, c'est-à-dire de trouver du plaisir et de la douleur à nos expériences. Nous n'aurions pour cela qu'à fixer nous-mêmes leur valeur.

2. Descartes ramène le plaisir et la douleur à des *sentiments confus de perfection ou d'imperfection*, à des jugements d'appréciation implicites de l'âme faisant, en quelque sorte, l'inventaire de ses richesses, le bilan de ses gains et de ses pertes. De même Leibnitz et Spinoza font de la joie et de la tristesse des consciences d'accroissement et de diminution de notre être. Enfin, dit-on, si l'homme jouit et souffre plus que les animaux, c'est parce qu'il est plus intelligent : c'est pourquoi le génie comporte une vocation naturelle à souffrir plus que le commun des hommes (de Vigny).

3. Le psychologue allemand Herbart, ramenant *toute la vie psychique à des rapports de représentations*, soit synergiques, soit antagonistes, lie le plaisir à l'accord des représentations, et la douleur à leur conflit. Ainsi, une bonne nouvelle est agréable parce qu'elle s'harmonise avec des idées présentes, et les renforce ; et une mauvaise nouvelle est désagréable parce qu'elle contredit ces idées, les inhibe et les paralyse.

Examen. — Toutes ces doctrines laissent au moins échapper la première moitié du problème. Car elles n'expliquent en aucune façon le plaisir et la douleur physique, qui ne sont aucunement des connaissances, comme le remarquait déjà le cartésien Male-

branche. De plus, même en ce qui concerne les plaisirs et douleurs moraux, elles paraissent inacceptables.

1. *Les émotions ns sont pas des opinions*, malgré les stoïciens. Il ne dépend pas de moi de sentir du plaisir là où je perçois de la souffrance ; mes opinions peuvent m'aider à mépriser mes émotions, voire à les maîtriser, mais non à les faire changer de nature. L'erreur stoïcienne est une erreur héroïque, et même féconde, si l'on veut ; mais c'est une erreur.

2. De même, *les cartésiens paraissent avoir confondu l'émotion avec le jugement qui la suit et s'y appuie.* Si je suis triste, je puis juger que cela tient à quelque diminution de vie ; et cela est vrai. Mais j'ai été triste avant de le savoir ; et je ne l'ai pas été pour l'avoir su. Aussi bien, si l'homme souffre plus que les animaux, ce qui est encore vrai, ce n'est pas parce qu'il a un meilleur cerveau, mais parce qu'il a un système nerveux sensitif plus délicat. Rien n'est plus faux que le parallélisme nécessaire de la sensibilité et de l'intelligence. Au contraire, trop de sensibilité nuit souvent à l'intelligence ; et les têtes les plus claires s'accompagnent souvent des cœurs les plus froids. Tous les génies ne sont pas des martyrs.

3. La dynamique de représentations dont parle Herbart ne signifie rien ici, *tant qu'elle n'enveloppe pas une dynamique d'instincts.* Ce sont les instincts qui signalent leurs triomphes et leurs défaites par de la joie et de la douleur, et non les idées elles-mêmes; ce sont eux que mettent en jeu les bonnes et les mauvaises nouvelles. D'ailleurs on voit les idées se renforcer ou s'inhiber sans grands plaisir ni douleur; c'est toujours le cas tant qu'elles restent froides et abstraites, comme dans la réflexion scientifique. Les conflits d'idées qui font souffrir sont toujours des conflits d'instincts.

§ 2. — Théories de l'activité

I. Théorie dAristote. — Selon Aristote, « c'est dans l'action que semble consister le bien-être et le bonheur. Le plaisir n'est pas l'acte même ; c'est une perfection dernière, qui s'y ajoute comme à la jeunesse sa fleur. Chaque action a son plaisir propre. » « Comment le plaisir ne dure-t-il pas continuellement ? C'est que toutes les facultés humaines sont incapables d'agir continuellement ; l'acte n'est plus aussi vif, il se relâche, et voilà pourquoi aussi le plaisir s'émousse. » Ainsi, tant vaut l'acte, tant vaut le plaisir. Et de tous les actes, le plus élevé étant la pensée, l'exercice de l'intelligence et son plaisir se trouvent être la condition essentielle du bonheur.

Critique. — Cette doctrine célèbre, et longtemps classique, a une part de vérité ; elle est néanmoins incomplète et insuffisante. — 1. Incomplète, parce qu'elle ne s'applique pas aux plaisirs et aux douleurs physiques ; on ne voit pas l'activité engagée dans un mal de dents. De plus, elle est muette sur les « *plaisirs passifs* » : « il y a plus de bonheur à aimer qu'à être aimé » dit Aristote. Soit, mais il y a aussi du plaisir à être aimé, et l'on ne nous en dit rien. L'explication se réduit donc aux émotions liées à l'activité.

2. Mais ici même elle est insuffisante. Quel est exactement le rapport du plaisir à l'acte ? C'est trop peu de dire métaphoriquement que celui-ci en est la fleur. D'une part, l'on ne voit pas que l'intensité du plaisir soit nécessairement proportionnelle à celle de l'acte : il y a des actes intenses qui sont désagréables, le surmenage en fournit l'exemple. D'autre part, l'on voit moins encore que la valeur du plaisir soit proportionnelle à la valeur métaphysique de l'acte ; le plaisir de la connaissance n'est pas bien grand chez les esprits qui n'en ont pas le goût.

3. Le bonheur ne peut donc consister dans la pensée que chez ceux en qui prédomine le besoin de penser. C'est là évidemment un bonheur supérieur aux autres en qualité, mais non pas nécessairement en intensité. C'est la morale seule qui nous le fait préférer, et précisément pour sa qualité. C'est elle qui nous amène à distinguer entre les bonheurs, à mépriser celui des compagnons d'Ulysse, et à ne trouver souhaitable que celui qui donne satisfaction aux exigences supérieures de la raison.

4. Psychologiquement donc, Epicure a certainement amélioré la doctrine du plaisir en le rattachant aux désirs, et par delà aux besoins et aux instincts. D'ailleurs, la théorie aristotélicienne de la finalité dans la nature exigeait et préparait ce complément.

II. Théorie de Grote. — La théorie d'Aristote a été reprise et précisée dans un autre sens par *Hamilton* et par *Grote*. Ils pensent expliquer le rapport du plaisir et de l'acte par le *dosage de l'énergie mise en jeu.* « L'énergie la plus parfaite est en même temps la plus agréable », dit Hamilton. Et Grote définit cette perfection quantitativement : « pour qu'il y ait plaisir, il faut qu'il y ait équation entre l'activité disponible et l'activité dépensée ». Ainsi, le plaisir correspond à une activité modérée ; et il s'intercale entre deux douleurs, qui correspondent aux deux excès de l'inaction et du surmenage. La doctrine d'Aris-

tote se trouve interprétée par là conformément à son propre principe du juste milieu.

Critique. — Si l'on restreint, comme il le faut faire, la doctrine de Grote, aux seules émotions liées à l'activité, elle apparaît encore insuffisante. — 1. Elle s'applique bien aux activités musculaires et physiologiques ; c'est ici que les considérations d'énergie disponible et dépensée ont leur plein sens. Mais, transportée des activités inférieures, toutes physiologiques, aux activités supérieures et intellectuelles, elle perd presque toute signification. Si l'on conçoit encore que le plaisir de la vision se loge entre la douleur de l'obscurité et celle de l'éblouissement, on ne comprend plus que la joie de la science soit à égale distance de la tristesse de l'ignorance et de la tristesse de trop savoir. On ne voit guère les excès possibles de connaissance, d'amitié et de vertu.

2. De plus, même dans les activités inférieures, le plaisir lié aux actes ne s'explique pas exclusivement, ni même directement, par l'énergie dépensée. Car, à dépense égale, on jouit plus de se promener que d'aller à quatre pattes, de regarder la campagne ou un tableau que de contempler un mur de prison, de manger du pain blanc que de se nourrir de pain noir. Selon la juste remarque de S. Mill, il faut considérer dans l'activité non seulement sa quantité, mais encore sa qualité, ses rapports avec les finalités de l'être vivant, avec ses besoins et ses tendances.

Ainsi sommes-nous amenés à la dernière explication.

§ 3. — Théorie biologique et finaliste.

I. Plaisir et douleur s'expliquent par leurs rapports à des inclinations et à des besoins. — Epicure avait raison de définir le plaisir par la satisfaction d'un désir. Il aurait eu plus raison encore de le définir par la satisfaction d'une inclination et d'un besoin. Car le désir, nous l'avons vu (p. 463), n'est que leur première manifestation psychologique ; et cette manifestation peut manquer, ou être exagérée. On peut goûter les odeurs sans les avoir désirées ; mais leur plaisir reste lié aux fonctions de l'odorat. De même des plaisirs intellectuels et moraux, qu'on ne désire pas toujours autant qu'on en a besoin.

Il y a donc des plaisirs et des douleurs qui ne correspondent pas à des désirs ; mais il n'y en a point qui ne correspondent à des besoins. Et il faut mettre ici sur le même plan les

besoins artificiels, créés par les habitudes, et les besoins naturels, immanents aux instincts innés : les uns et les autres nous font également souffrir et jouir, parce que les uns et les autres manifestent des nécessités biologiques. Si les végétaux avaient quelque sensibilité, ils désireraient l'air, le soleil, la chaleur, l'humus dont ils ont besoin ; et ils éprouveraient du plaisir à en user, de la douleur à en être privés. En tout animal, la sensibilité trouve donc sa raison profonde dans son utilité, dans son rôle de signaleur et de contrôleur-né des besoins, qu'elle révèle alternativement par des désirs, puis par des plaisirs et par des douleurs.

De là le rôle biologique, ou la téléologie, du plaisir et de la douleur.

II. **Téléologie du plaisir et de la douleur.** — L'un et l'autre sont coordonnés à l'exercice des fonctions, par lesquelles se réalisent les besoins. Ils leur rendent les différents services de *guides et d'excitateurs*, d'*aides* et de *sanctions*.

1. *De guides et d'excitateurs.* — La nature veut que l'animal accomplisse ses fins, et dirige son activité vers les objets qui lui conviennent. L'animal ignore ces fins et ces objets ; il ne saurait *savoir* a priori ce qui lui est bon ni ce qui lui est nuisible. Mais il *sent* ce qui lui est agréable et ce qui lui est douloureux ; et grâce à cette association de l'utile et du plaisant, du nuisible et du déplaisant, il se trouve inconsciemment doté, par sa sensibilité même, de l'intelligence de la nature. De là l'excitation spontanée des désirs et des impulsions, ressenties à la première perception des objets, qui attirent et repoussent avant toute réflexion.

La téléologie de la douleur, en particulier, est extrêmement remarquable. Malebranche a raison de voir dans « les larmes et les cris de l'enfant des prières que la nature fait pour lui aux assistants ». Et semblablement devons-nous voir dans nos propres douleurs des prières qu'elle nous fait à nous-mêmes pour que nous nous secourions. Il nous est indispensable de souffrir des brûlures, des déchirures de nos organes, etc., ne fût-ce que pour déclencher les réactions nécessaires des instincts de conservation et de défense. Les maux d'estomac et de dents nous incitent à soigner notre estomac et nos dents.

2. *D'aides dans l'action.* — Plaisir et douleur viennent intéresser l'animal à sa tâche, et doubler par là ses forces. Le sens commun a remarqué depuis longtemps que les aliments agréables

sont les mieux digérés ; que l'on se défend mieux du froid si l'on en souffre ; que l'intérêt nourrit l'attention ; que l'on ne fait bien que ce que l'on fait avec plaisir ; et qu'il importe à la science et au devoir qu'on leur trouve des charmes. La première condition de réussite dans une tâche quelconque sera toujours le plaisir qu'on en tire, ou qu'on en espère.

La psychophysiologie a confirmé ces observations empiriques en analysant la *dynamogénie du plaisir et de la douleur*. Binet et Féré ont constaté une augmentation de la force dynamométrique, correspondant aux sensations agréables ; et une diminution correspondant aux sensations désagréables. Ainsi y a-t-il interaction entre l'acte et le plaisir, qui se multiplient l'un l'autre.

3. *De sanctions.* — C'est là le rôle le plus remarqué du plaisir et de la douleur. *Toute fonction satisfaite donne du plaisir, et toute fonction frustrée, de la douleur.* Cela se vérifie du haut en bas de l'échelle des fonctions. Biologiquement, l'on peut comparer au plaisir de la bonne digestion la satisfaction du devoir accompli, et aux nausées de l'estomac surmené les remords de la conscience [1].

Insuffisances de cette téléologie. — Ainsi donc le plaisir et la douleur s'expliquent finalement par les besoins auxquels ils satisfont. La sensibilité est le premier et le meilleur auxiliaire de la vie. Ce n'est pas un auxiliaire parfait ; et sa téléologie laisse certainement à désirer. On peut regretter d'abord que certaines douleurs passent la mesure, et nous affaiblissent plus qu'elles ne nous avertissent : les névralgies exagèrent vraiment. On doit regretter plus encore qu'il manque des douleurs à notre clavier, cependant déjà si riche ; telles les douleurs qu'on voudrait voir accompagner la destruction des tissus profonds par la tuberculose et le cancer, dont une euphorie malencontreuse

1. A ce *rôle biologique* du plaisir et de la douleur, l'homme en peut et doit ajouter un autre, un *rôle moral*. Car si les animaux respectent l'ordre naturel, qui subordonne la sensibilité à l'activité, et le plaisir à l'activité, l'homme a le triste privilège de pouvoir renverser cet ordre, de chercher le plaisir pour lui-même, et de subordonner l'activité à la sensibilité. C'est par là que se définit le désordre moral de la sensualité. Il ne peut se combattre que par un redressement, où la douleur devient un instrument de perfectionnement, Elle joue alors les rôles *a*) d'*expiation*, *b*) d'*épreuve*, *c*) de *trempe de la volonté*, etc., qui font la valeur de l'ascétisme.

L'homme est un apprenti : la douleur est son maître,
Et nul ne se connaît tant qu'il n'a pas souffert.
Rien ne nous rend si grands qu'une grande douleur. (A. DE MUSSET.)

dissimule au moins les débuts. De même encore est-il regrettable que les mets utiles nous soient parfois si désagréables, que les remèdes répugnent généralement au goût par leur amertume, que des poisons comme l'alcool et la morphine plaisent à ceux qu'ils tuent. Cela prouve que la sensibilité n'est pas parfaite, que nous avons des besoins qu'elle manifeste mal ou pas du tout, qu'elle n'a pas toujours raison, et que l'intelligence peut et doit perfectionner ses instincts. Dans l'ensemble, cependant, la sensibilité se montre assez intelligente pour conserver les animaux, et pour leur faire accomplir les actes nécessaires. Elle peut laisser périr des individus ; mais elle suffit à sauver leurs espèces. Et l'on remarque que la nature l'a particulièrement cultivée dans les espèces supérieures, dont elle ne prodigue pas les exemplaires, et qui sont pourvus d'un meilleur discernement des objets utiles et des objets dangereux ou mortels.

III. **Applications de la théorie biologique.** — Cette philosophie finaliste du plaisir et de la douleur a l'avantage 1. de compléter, en les expliquant, les théories énoncées ci-dessus, et 2. de rendre compte de faits qui leur échappent.

1. *Elle offre d'abord la justification des autres théories, en ce qu'elles ont de vrai :*

a) **De la théorie intellectualiste.** — Plaisir et douleur sont véritablement à considérer comme des consciences de perfection et d'imperfection, de force et de faiblesse, ou de plénitude et de décadence de la vie. Non pas, comme le voulait Descartes, comme des consciences métaphysiques de ces réalités profondes, qui sont directement inaccessibles, mais comme les consciences psychologiques des phénomènes organiques par lesquels se manifestent les expansions de la vie et de la force. C'est pourquoi il y a normalement parallélisme entre la bonne santé et le sentiment de la bonne santé, entre la maladie et les souffrances, entre les oscillations de la vie et les oscillations des émotions. Normalement seulement : car nous avons vu qu'il y a des exceptions, celles qui correspondent aux insuffisances de la sensibilité, qui a tort de donner de l'emphorie aux tuberculeux, et d'exagérer les douleurs des neurasthéniques.

b) **De la théorie d'Aristote.** — Car si le plaisir est lié à l'activité, c'est parce que, et dans la mesure où il existe un besoin d'activité. Si intenses que soient les plaisirs de l'action et de la pensée, ils sont des mythes pour qui n'éprouve pas le besoin d'agir ou de penser. Ni les premiers ne font le bonheur du faible, ni les seconds le bonheur de l'imbécile.

c) **De la théorie de Grote.** — Car si l'activité mesurée est agréable c'est parce que nous avons besoin de l'exercer en deçà de nos limites et parce que nos besoins correspondent à nos disponibilités. La loi du juste milieu n'est ici qu'une heureuse application à la psychologie de la **loi biologique d'optimum**, qui vaut pour toutes les fonctions vitales. C'est ainsi qu'il y a, pour la germination des plantes, des conditions *optima* de chaleur, d'humidité, de lumière, etc., à égale distance des conditions *minima* et

maxima au delà desquelles toute germination devient impossible. De même y a-t-il encore des conditions optima de climat, de nourriture, etc., pour toutes les espèces, tant animales que végétales. Et aussi des conditions optima pour la vision, pour l'audition, etc., bref pour toutes les fonctions vitales. Ce sont ces conditions que la loi de Grote détermine pour l'activité musculaire ; elles correspondent à des besoins et à des plaisirs chez un être sensible.

2. *La théorie finaliste rend compte en outre de faits qui échappent aux autres théories :*

a) **Des plaisirs et des douleurs qu'elles n'expliquent pas.** — Telles les douleurs physiques : brûlures, déchirures, maux de dents, d'estomac, etc., qui ne correspondent à aucune connaissance de l'état des organes, ni à aucune activité assignable, mais bien à des besoins organiques ; car elles signalent des dangers biologiques. Tels encore les plaisirs et les douleurs « passifs », comme la joie de plaire ou d'être aimé, le dépit de n'y pas réussir, et en général les émotions liées aux besoins de sympathie et de sociabilité. De même également des plaisirs de la certitude et des douleurs du doute, et en général des sentiments intellectuels coordonnés à nos besoins supérieurs. De même enfin des plaisirs de la liberté et de l'indépendance, etc. Nous avons infiniment plus de besoins que nous ne nous en connaissons ; et beaucoup plus de modes de jouir et de souffrir que de modes de penser et d'agir.

b) **De la relativité du plaisir et de la douleur.** — Cette relativité est proverbiale. « *Ce qui fait plaisir à l'un ne fait pas plaisir à l'autre* ». C'est que l'un et l'autre n'ont ni les mêmes inclinations, ni les mêmes besoins. « *Ce qui fait plaisir à un moment ennuie un peu plus tard* ». C'est qu'à ce moment, cela satisfaisait un besoin réel, qui n'existe plus l'instant d'après. On peut ainsi passer à table de la douleur de la faim au plaisir de manger, puis à la nausée de la satiété. « *Des goûts on ne discute pas* ». Parce que les goûts correspondent à des inclinations qu'on ignore ; qui connaîtrait celles-ci discuterait fort bien de ceux-là.

Il importe donc de considérer une conscience humaine comme un organisme où s'entremêlent à chaque instant une infinité de besoins, qui tous demandent à être satisfaits à leur heure, et qui témoignent de vitalités et de périodicités inégales, chacun tendant à étouffer la voix des autres et à faire croire que sa satisfaction seule assurera le bonheur. C'est pourquoi le *problème du bonheur* sera toujours si difficile à résoudre, et surtout à résoudre en une formule applicable à tous les cas. Il est même encore plus difficile à poser qu'à résoudre ; car il y aura toujours des données inconnues parmi ses données essentielles. Encore ces données ne peuvent-elles être qu'individuelles : ce sont avant tout les besoins dont les variations sont inévitables, comme nous venons de le dire. Ce fut un peu le tort commun d'Aristote, d'Epicure, et en général de tous les philosophes, de donner du bonheur des théories universelles, conçues pour l'homme en général, qui n'existe point.

c) **De la hiérarchie des plaisirs et des douleurs.** — Il s'en faut que cette hiérarchie corresponde à celle des activités, comme le veut Aristote ; il est manifestement faux que le plaisir de la science soit naturellement le plaisir suprême. Elle ne peut correspondre qu'à celle des besoins; elle est d'essence biologique, et non morale. L'on voit que la

nature a attaché les plaisirs et les douleurs les plus intenses aux fonctions qui lui importent le plus, aux fonctions de reproduction, de restauration par les aliments, de conservation des organes menacés par les blessures et les maladies, etc. Puis viennent les fonctions de sociabilité. Enfin, et seulement, les fonctions intellectuelles et morales. Ce sont ces dernières qui, d'elles-mêmes, paraissent donner les plaisirs et les douleurs les moins vifs, tant que leurs instincts ne sont pas décuplés et centuplés par des habitudes. C'est précisément à les fortifier que tendent l'éducation et la morale, afin de leur donner sur les autres instincts un primat qu'elles n'ont pas naturellement. Ainsi en vient-on à définir le bonheur par leur satisfaction ; mais cela présuppose qu'on a préalablement substitué à la hiérarchie biologique des fonctions une hiérarchie morale, qui aboutit à dégager l'homme de l'animal et à lui faire prendre conscience de ses meilleures valeurs

IV. Théorie évolutionniste du plaisir et de la douleur. — On voudrait pouvoir rendre compte de la téléologie du plaisir et de la douleur. Pourquoi l'agréable est-il normalement lié à l'utile, et le désagréable au nuisible ? On fait généralement de cet accord une preuve de l'intelligence de la nature ; et la solution du problème se trouve par là réservée à la métaphysique.

Les évolutionnistes ont pensé, avec Spencer, pouvoir le résoudre par la science. La sensibilité leur apparaît comme un faisceau d'instincts, qui ne sont que des habitudes héréditaires (ch. XXIX). Ce sont donc des habitudes, fixées par la sélection naturelle, qui ont créé les associations entre les plaisirs et les processus favorables à la vie, et entre les douleurs et les processus défavorables. Toute espèce qui aurait eu les associations contraires, qui aurait, par exemple, trouvé agréables les poisons, et désagréables les aliments, n'aurait pu que disparaître : ont survécu seules les espèces qui ont pris l'habitude des bonnes associations. Nous assistons souvent encore à la création de telles habitudes et de telles associations. On voit des gens qui prennent le dégoût d'un aliment, par suite d'une simple indigestion. De tels dégoûts sont facilement héréditaires, et sont communs à tous les membres d'une famille. Ainsi donc, on peut concevoir que c'est l'habitude qui a créé les goûts et les dégoûts et leur correspondance aux besoins, et qui a finalement adapté le plaisir et la douleur à l'utilité biologique. Les insuccès même de cette adaptation, et les insuffisances de la téléologie, prouvent son origine acquise. La sensibilité est exposée à être en retard, à ne pas associer toujours le plaisir et la douleur aux réactions utiles. C'est pourquoi des animaux s'empoisonnent pour trouver

des poisons agréables, et pourquoi encore nous trouvons désagréables tant de remèdes. C'est pourquoi enfin nous continuons à trouver du plaisir à la guerre, à la chasse et aux occupations de nos ancêtres sauvages, et n'en trouvons pas encore assez au travail et aux occupations du civilisé. A la limite, ces désaccords se corrigeront, et la sensibilité sera parfaite.

Critique. — 1. Comme on le voit, *cette doctrine revient à ramener les inclinations innées aux inclinations acquises que sont les habitudes.* Nous avons affaire à la même méthode empiriste, que nous avons déjà vue à l'œuvre à propos de l'origine des premiers principes (p. 416), et que nous retrouverons encore à propos de l'origine des instincts. Si les applications changent, le principe ne change pas : c'est toujours la panacée de l'habitude et de l'association. Et ce principe est toujours aussi contestable.

Il nous faut donc répéter que l'habitude ne saurait se concevoir que comme une spécialisation d'inclinations préexistantes (p. 83). Avant de se choisir telle ou telle sorte d'aliments, il fallait d'abord que l'animal y trouvât du plaisir. L'habitude, que l'on veut substituer à la vie, présupposera toujours la vie, ses besoins essentiels, les inclinations correspondant à ces besoins, et quelque adaptation a priori du plaisir et de la douleur à l'utile et au nuisible. Les adaptations acquises, qui sont réelles, procèdent d'adaptations innées, qui sont antérieurement réelles. A aucun moment l'on ne découvre ce mécanisme hypothétique d'une sensibilité éprouvant au hasard du plaisir et de la douleur, et fixant ses réussites dans des associations. Sa préférence même pour le plaisir, et son aversion de la douleur restent inexpliquées. Bref, l'évolution de la sensibilité présuppose la sensibilité, comme l'évolution de l'activité présuppose l'activité, comme l'évolution de l'intelligence présuppose l'intelligence, comme l'évolution de l'instinct présuppose l'instinct. Et tout cela présuppose la vie, ses tendances et leur téléologie. L'évolutionnisme ne fait que reculer le vrai problème.

2. Enfin, fût-elle vraie, son explication ne s'appliquerait qu'aux plaisirs et aux douleurs liés aux actes. Il y en a d'autres, nous l'avons vu, les émotions passives liées à des états. Comment avons-nous pu prendre l'habitude de souffrir des piqûres et des brûlures, d'avoir mal aux dents et à l'estomac, de jouir d'un bon repos et de la santé ? L'évolutionnisme est muet sur ce point capital. Cette finalité lui échappe, et c'est la plus fondamentale.

3. C'est donc à bon droit que la psychologie scientifique se dérobe devant le problème de l'origine de la sensibilité, comme devant celui de l'origine de l'intelligence, comme devant celui de l'origine de l'activité, et qu'elle les renvoie tous à la métaphysique. Ils ne sont en effet que des aspects divers du problème de la vie et de la nature, qui n'est pas un problème scientifique.

CHAPITRE XXVI

LES ÉMOTIONS

En dehors du plaisir et de la douleur, la sensibilité nous fait éprouver une foule d'autres émotions, qu'il nous faut maintenant examiner. On les partage en émotions physiques, ou *sensations*, et en émotions morales, ou *sentiments*.

Article I. — *Les sensations*.

I. On entend par sensations affectives les émotions qui ont pour antécédent immédiat une modification organique. — Tels d'abord les plaisirs et les douleurs physiques dont nous avons parlé. Tels encore les innombrables états affectifs que nous devons à la cénesthésie : sensations de faim, de soif, de bien-être, de malaise, d'angoisse, d'étouffement, de pesanteur, de légèreté, d'excitation, de dépression, de fraîcheur, de fatigue, de faiblesse, de force, de vivacité, de torpeur, de somnolence, etc., etc. Cette énumération pourrait se poursuivre longtemps encore ; et très certainement on ne saurait espérer l'achever. A côté des sensations qui ont reçu des noms, à cause de leur relief ou de leur importance pratique, il y a une infinité de sensations innommées et innommables : soit à cause de leur indétermination naturelle, qui en fait des impressions et des nuances imprécises, soit à cause de leur étrangeté et de leur rareté. Il y a toujours de la marge en nous pour des « sensations neuves » ; et nul homme ne peut espérer avoir un clavier complet de sensations.

II. Toute sensation affective est indéfinissable, comme le plaisir et la douleur, et pour les mêmes raisons (p. 486). Qui ne la connaît d'expérience et d'intuition ne la connaîtra jamais. Les malades ont donc tout à fait raison de dire aux bien portants « vous ne pouvez concevoir ce que je ressens ». Le sens de la douleur peut manquer à ces derniers, à la façon dont la vue et l'ouïe manquent aux aveugles et aux sourds. Il y a une *cécité*

et une *surdité affectives* qui sont de conséquence dans la vie, et qui exposent, elles aussi, à heurter les gens.

Ne pouvant définir les sensations, on les dénomme. Ce que l'on fait en les rapportant : *a*) soit aux *organes où elles se localisent* : c'est ainsi qu'on parle de douleurs de tête ou d'entrailles ; *b*) soit à leurs *causes, externes ou internes* ; d'où les sensations de brûlure, de piqûre, d'étouffement, etc. ; *c*) soit aux *inclinations* et aux *instincts* dont elles relèvent ; exemples : la faim, la soif. *d*) On les qualifie enfin d'après des analogies ; c'est ainsi que l'on parle de douleurs sourdes, vives, lancinantes, fulgurantes, de sensations de fraîcheur, de légèreté, etc.

Article II. — *Les sentiments*

On entend par sentiments les émotions qui ont pour antécédent immédiat un état de conscience. Si l'on me frappe, je ressentirai d'abord une douleur physique ; puis des émotions de colère, de honte, de rage, etc. : la douleur est une sensation ; le reste est fait de sentiments consécutifs à cette sensation. Quand je lis une page de poésie, j'éprouve des sentiments esthétiques de beauté, et des sentiments moraux de sympathie. De même encore, la vue, ou l'imagination, du danger peuvent me donner les sentiments de la peur, du courage ; la pensée de la famille, de la patrie ou de Dieu, les sentiments de l'amour de la famille, de la patrie ou de Dieu ; la réflexion sur un problème et sur ses solutions, les sentiments de doute, de certitude, etc. Ainsi, le sentiment est toujours déclanché par une perception sensorielle, ou par une perception intellectuelle, image, souvenir, ou idée.

Reste, maintenant, à préciser sa nature psychologique.

§ 1. — Théorie intellectualiste classique

I. Exposé. — Elle consiste essentiellement à définir le sentiment par son opposition à la sensation. D'où des déterminations empiriques précises : 1. La sensation a une *cause physiologique* ; le sentiment a une *cause psychologique*. 2. La sensation est *localisable* ; le sentiment ne l'est pas. Où loger l'amour du beau, le doute, la certitude, etc. ? 3. La sensation est *passagère*, comme son excitation physiologique, avec laquelle elle s'épuise vite ; le sentiment est *durable*, comme les idées qu'il dépend de nous de prolonger à volonté. La sensation habituelle s'assoupit ;

le sentiment habituel se restaure et s'entretient en se développant lui-même.

Lorsque le sentiment s'accompagne de sensations, comme il arrive, par exemple, dans la peur, qui donne d'abord à l'âme l'effroi du danger, et bientôt après les sensations de tremblement, de contractions à la gorge, etc., les deux phénomènes restent distincts de nature ; ils se suivent sans se confondre L'analyse dégage en effet successivement : 1. *un élément intellectuel*, qui est la perception du danger ; 2. *l'émotion-sentiment* de la peur ; 3. *les réactions* qu'elle déclanche dans l'organisme, et qui ne sont que son « expression émotionnelle » ; 4. enfin *les émotions-sensations*, qui sont la conscience de ces réactions, sensations de tremblement, d'angoisse, etc.

II. **Examen.** — Cette théorie est fort claire, trop claire même. Elle est visiblement une simplification des faits à l'usage du sens commun.

1. Il s'en faut que l'on puisse toujours dire nettement d'une émotion quelconque si sa cause est physiologique ou psychologique. Cela paraît facile à déterminer pour les sensations inférieures, et pour les sentiments supérieurs. Mais ce sont là des états-limites, entre lesquels il y a des formes de transition dont on ne sait plus au juste si elles sont des sensations ou des sentiments. Telles certaines tristesses ou mélancolies, aussi physiques que morales ; sensations et sentiments s'y mêlent inextricablement ; leur discernement abstrait est facile ; leur séparation concrète est impossible. Pratiquement, l'on ne connaît guère de sensations ni de sentiments purs ; une joie intellectuelle fait battre le cœur, et une mauvaise digestion s'accompagne d'idées tristes et de pessimisme.

2. En outre, à y regarder de près, on voit que les sentiments se localisent encore, comme les sensations, quoique avec moins de précision. Le sens commun ne s'y trompe pas, et les rapporte au cœur et aux entrailles, c'est-à-dire les loge dans les régions du pneumo-gastrique et du grand sympathique. Personne n'est tenté de les situer aux pieds ou sur la peau.

3. Il y a des sentiments aussi passagers que des sensations : nous éprouvons des uns et des autres mille à l'heure. Et il y a des malaises physiques plus durables que des sentiments.

L'on est donc amené à se demander si l'opposition de sentiment et de sensation est aussi irréductible qu'elle le paraît, et si on ne l'affirme pas exclusivement pour des raisons pra-

tiques de clarté dans les idées, et de commodité dans l'expression des faits. Scientifiquement la théorie classique implique deux thèses : a) *nous avons deux sensibilités distinctes*, une physique et une morale ; *b*) *la sensibilité morale se suffit à elle-même et ne comporte pas de psycho-physiologie*. Ces deux thèses sont certainement contestables. Et c'est leur critique qui a donné lieu à la théorie psychophysiologique du sentiment.

§ 2. — Théorie psycho-physiologique ou périphérique

Elle a été proposée simultanément en 1885 par un psychologue américain, W. James, et par un physiologiste danois, Lange, qui s'accordent en leurs conclusions essentielles.

I. Les thèses. — 1. La principale est que *le sentiment n'est qu'un complexus de sensations*. Il n'y a pas d'émotion possible sans l'intervention du corps, et pas d'émotion qui ne soit faite de la conscience organique de l'état du corps. Supposez la vue d'un danger qui ne provoque aucune réaction émotionnelle ; elle n'engendrera aucune peur, mais seulement le *jugement* qu'il y a du danger. Le phénomène de la peur n'existera que si l'on se met à trembler, si la circulation est troublée, etc., et si l'on a conscience de ces modifications organiques. Une émotion « décorporée » est donc un mythe ; toute émotion est consécutive à des phénomènes corporels ; elle est faite de sensations déterminées dans la périphérie interne, et synthétisées par la cénesthésie.

2. *Il faut donc renverser l'analyse classique du sentiment.* « D'après le sens commun, nous perdons notre fortune, nous sommes affligés, et nous pleurons ; nous rencontrons un ours, nous avons peur, et nous fuyons ; on nous insulte, nous nous fâchons, et nous frappons. Je prétends que cet ordre est inexact ; que nous sommes affligés parce que nous pleurons, fâchés parce que nous frappons, effrayés parce que nous tremblons » (W. James). Autrement dit, il n'y a pas d'abord une émotion, puis son expression organique par des réactions ; mais il y a d'abord des réactions organiques, dont la conscience constitue l'émotion. Et ces réactions, au lieu d'être déterminées par le sentiment, le sont par l'idée ou représentation. Ainsi on a la suite : idée, réactions, émotion, au lieu de la suite : idée, émotion, réactions.

3. *Les réactions, d'autre part, sont de deux types différents.*

Il y a d'abord les *réactions internes*, celles qui consistent en des troubles de la circulation, des sécrétions, etc., bref en des modifications de la vie organique. Et il y a ensuite des *réactions externes*, celles qui manifestent au dehors les troubles internes par des actes et par des contractions musculaires apparents. Ces réactions externes sont l'expression des émotions, au sens ordinaire du mot, celle qui constitue le langage émotionnel (p. 445). Elles paraissent moins importantes que les réactions internes, qui peuvent exister sans elles, comme il arrive dans les émotions inapparentes. Les deux réunies mesurent l'émotion, qui leur est proportionnelle ; elle dure autant qu'elles, et s'épuise avec elles. Il est d'expérience qu'on augmente d'abord la peur en se sauvant, la douleur en pleurant, la colère en se fâchant ; et il est d'expérience aussi que ces émotions tombent quand la fatigue met fin à leurs manifestations.

4. W. James et Lange ont conçu leur théorie pour les émotions violentes, à réactions caractéristiques. Ils ont hésité tous deux à l'étendre aux sentiments intellectuels, esthétiques et moraux. Lange y renonce même expressément. Mais la logique du principe exclut cette exception. Et W. James a fini par appliquer aux « *émotions fines et délicates* » (*subtle*) l'explication d'abord réservée aux « *émotions fortes et grossières* » (*coarse*). C'est que la distinction entre les unes et les autres n'a aucune valeur scientifique ; la même émotion, selon son intensité, sera fine ou forte, et elle sera successivement l'un et l'autre sans changer de nature. Dès qu'un plaisir esthétique ou moral est très vif, il fait battre le cœur, mouille les yeux, etc., c'est-à-dire, comporte des sensations violentes. On est donc amené à penser qu'il ne cesse pas de les comporter en s'atténuant, et qu'il ne s'affine que parallèlement à l'atténuation de ces sensations. Ainsi de l'enthousiasme, du remords, de la satisfaction du devoir accompli, etc.

II. **Quelques applications**. — Cette théorie se prévaut d'expliquer de nombreux phénomènes de la vie affective.

1. *Elle rend compte des émotions dites « sans cause »*, qui ne sont que des émotions sans cause psychologique assignable, et auxquelles on ne trouve que des causes physiologiques. C'est ainsi qu'on peut avoir peur sans percevoir le moindre danger ; au lieu d'être déterminée par l'idée, c'est la peur qui détermine cette idée, en faisant rechercher quelque objet redoutable sur l'imagination duquel elle se fixe. Tel est le cas pathologique des phobies. C'est même le cas normal des peurs absurdes que provoque chez les plus normaux un choc intense, un coup de fusil entendu à l'improviste, etc., qui effraient bien avant que l'on ait pensé au danger.

Pareillement, l'angoisse et la mélancolie sont tout aussi bien l'effet de troubles nerveux que d'idées terrifiantes ou déprimantes ; l'émotion psychologique est à chaque fois la même, parce que son mécanisme physiologique reste le même.

2. *Elle rend compte de la création volontaire des émotions.* — L'on doit en effet se donner une émotion dès que l'on peut s'en donner tous les produits organiques. L'expérience prouve qu'il en est ainsi. On commence par reproduire les réactions externes ; mais il n'y a jusque-là que *simulation* de l'émotion, qui est imitée sans être ressentie. Bien des comédiens s'en tiennent là. Ce sont les meilleurs, si l'on en croit Diderot, et son *paradoxe sur le comédien*. Ils miment leurs rôles, et ne les vivent point. Mais on peut passer des réactions externes aux réactions internes, alors il y a reproduction complète de l'émotion dans le corps et dans la conscience. Tel Napoléon cassant de sang-froid un service de porcelaine, et injuriant Pie VII à Fontainebleau, pour se mettre en colère ; il put ainsi se créer la fureur la plus authentique, et en éprouver les troubles organiques les plus intenses. Tels aussi les acteurs qui ressentent les émotions qu'ils jouent.

3. *Elle rend compte de la contagion des émotions*, qui est à la base de la sympathie et des phénomènes de la psychologie des foules, des paniques, des enthousiasmes et des fureurs collectifs, etc. Il y a d'abord contagion des réactions externes, puis des réactions internes, et par là finalement du psychisme de l'émotion.

4. *Elle rend compte de la thérapeutique des émotions.* — *a*) De leur *thérapeutique médicale ;* la tristesse et la mélancolie morales se traitent comme la tristesse et la mélancolie pathologiques, par des sédatifs et des toniques ; c'est pourquoi les gens du peuple ont toujours été portés à noyer leurs chagrins dans le vin. — *b*) De leur *thérapeutique morale :* on se rend maître d'une émotion en inhibant ses réactions, surtout les réactions internes, qui sont les plus efficaces. Ici encore l'on va des réactions externes aux internes. Pour se donner du cœur, et pour vaincre leurs émotions, les peureux forcent la voix, sifflent ou chantent, redressent la tête, etc. Toute émotion dont on arrive à paralyser *toutes* les manifestations, y compris surtout les manifestations internes, est une émotion vaincue. — *c*) De leur *thérapeutique naturelle*, qui n'est autre que celle de l'épuisement de leurs réactions. Ce sont surtout les émotions inexprimées qui ruinent l'organisme, celles qui ne passent pas des réactions internes aux réactions externes par où elles se volatiliseraient, les douleurs qui n'arrivent pas aux larmes, les colères « rentrées », etc. Tout le monde sait que crier et casser soulage la colère, et que pleurer console. « Laissez-le pleurer tout son saoûl » dit-on dans le peuple. L'émotion pleinement extériorisée meurt d'inanition. La est la psychologie de cette « purgation des passions » qu'Aristote demandait au théâtre, où l'on peut se délivrer d'émotions auxquelles la vie quotidienne n'offre pas d'issue.

5. *Elle rend compte enfin de l'indétermination et de l'indéfinité qui caractérisent les phénomènes affectifs.* — Car, s'ils sont liés à des irradiations indéterminables de phénomènes organiques, il faut bien qu'ils soient eux-mêmes essentiellement indéterminés. Il est impossible de trouver deux émotions identiques, parce qu'il est impossible de trouver deux états organiques identiques.

III. Examen et conclusions. — 1. On a souvent contesté la valeur de cette théorie. On devait le faire, parce qu'elle heurte le sens commun; et aussi parce qu'elle heurte, tout autant que lui, la conception cartésienne de la vie psychique. C'est Descartes qui nous a habitués à concevoir les phénomènes de l'âme comme se suffisant à eux-mêmes, et ses émotions comme engendrées exclusivement par des idées. Il réagissait par là contre la conception aristotélicienne et scolastique de l'âme immédiatement liée à son corps, et de ses phénomènes toujours immédiatement conditionnés par des phénomènes organiques. Or c'est cette conception qui est scientifiquement la vraie. James et Lange ont donc tout à fait raison d'affirmer : *a*) que *tout phénomène affectif a nécessairement des conditions organiques*; partant *b*) qu'*il n'y a pas de sentiments purs*, ou « décorporés » ; *c*) et enfin que *la distinction des deux sensibilités, physique et morale, n'a pas de valeur scientifique*. Il n'y a qu'une sensibilité, comme il n'y a qu'une intelligence.

2. Bien des objections tomberaient si l'on faisait une distinction utile, celle de *l'émotion* et de *la conscience de l'émotion;* distinction analogue à celle que nous avons faite entre l'attention et la conscience de l'attention, entre le moi et la conscience du moi.

a) *L'émotion n'est en elle-même qu'un phénomène physiologique.* — Conformément à l'étymologie du mot, elle n'est que l'ébranlement plus ou moins soudain, plus ou moins vif et plus ou moins profond, que déterminent un choc, une sensation, une idée, tout ce qui peut enfin troubler notre équilibre organique. Elle est à concevoir comme une décharge nerveuse qui va s'irradier de proche en proche dans tout l'organisme, proportionnellement à sa propre force et à l'excitabilité de celui-ci. Lorsqu'elle est soudaine et très violente, elle ressemble à une *explosion instantanée*, produisant une sorte de déflagration ; on dirait un ouragan intérieur, qui va secouer tous les organes, et qui finit par s'extérioriser au dehors par des larmes, des cris, des gestes et des actions. Dans d'autres cas, elle ressemble à une *décharge silencieuse*, produisant les mêmes effets, et même de plus profonds peut-être, mais moins vifs, et surtout moins rapides. Il y a des émotions qui font penser à une fissure créée quelque part dans notre réservoir d'énergie nerveuse, fissure par où s'écoulent et s'épuisent nos forces. Explosive ou silencieuse, l'émotion physique est constituée par un affolement plus ou moins net de notre équilibre interne ; elle entraine la plus grande et la plus redoutable dépense d'énergie nerveuse ; c'est pourquoi les fatigues émotionnelles sont parmi les plus grandes et les plus difficiles à restaurer.

b) *La conscience de l'émotion n'est que la conscience des sensations organiques consécutives aux troubles organiques déterminés par l'émotion.* — C'est donc essentiellement une conscience cénesthésique.

Or, émotion et conscience d'émotion sont deux phénomènes distincts. 1. *Le premier peut fort bien exister sans le second.* Il y a des émotions physiques, même très vives, qui restent facilement plus ou moins inconscientes. Telles certaines syncopes ; la vue du sang, un bruit insolite, une mauvaise nouvelle etc., peuvent déterminer un évanouissement avant qu'ait eu le temps de se produire le moindre phénomène affectif. 2. De même *il y a retard fréquent de la conscience de l'émotion sur l'émotion.* Les mauvaises nouvelles ne produisent souvent leurs effets sur les sensibilités profondes que quelques instants, et même quelques heures, après

leur annonce : ce qui fait que les mêmes gens les reçoivent apparemment de sang-froid, et n'en paraissent ébranlés et écrasés que par la suite. 3. Mais *normalement émotion et conscience d'émotion sont synchroniques*, se développent parallèlement et se renforcent : on sent d'autant plus qu'on est plus troublé, et l'on est d'autant plus troublé qu'on le sent, comme il se voit chez les éreuthophobes, qui rougissent d'autant plus qu'ils se sentent rougir [1].

3. Que si l'on se refuse à ces distinctions, et si l'on veut absolument envisager l'émotion comme un tout psychique indivisible, où l'idée, le sentiment et la réaction émotionnelles font corps ensemble, *la question de savoir lequel de ces éléments est le plus indispensable, perd à peu près tout sens*. Les intellectualistes diront toujours que c'est l'idée, sans laquelle en effet le sentiment ne se produirait pas ; et les psycho-physiologistes, avec tout autant de raison, diront que c'est la réaction et sa conscience affective. Tel à peu près le problème de la nature de la comète, qui n'existerait pas sans sa tête, et qui n'existerait pas non plus sans sa queue. L'émotion intégrale est impossible sans tous ses éléments. Mais alors il faut dire qu'elle est à la fois intellectuelle, affective et active : car elle fait jouer synergiquement les trois facultés.

Article III. — *Finalité ou téléologie de l'émotion.*

Il s'en faut bien que la psycho-physiologie de l'émotion l'explique tout entière. Ici encore, comme pour le plaisir et la douleur, la raison dernière des phénomènes est à demander à la biologie.

I. Théorie biologique de l'émotion. — Deux faits fondamentaux dominent ici : 1. *Il n'y a pas d'émotion qui ne corresponde à quelque instinct.* Aussi n'avons-nous souvent qu'un même mot pour exprimer l'émotion et l'instinct correspondant ; comme on le voit, par exemple, pour la peur, pour la sympa-

1. Les résultats de cette analyse s'appliquent directement aux émotions violentes. Ils n'en valent pas moins pour les émotions fines et délicates. Car ici encore l'on peut distinguer l'émotion et la conscience de l'émotion. L'on peut lire une belle page, et que l'on juge belle, sans éprouver le moindre sentiment esthétique. L'on peut aussi en ressentir la beauté et assez violemment pour que le cœur se mette à battre plus vite, que les larmes viennent aux yeux, etc., et que l'« on se sente ému ». C'est alors la cénesthésie qui entre en jeu. — L'hypothèse de Sollier sur la *cénesthésie cérébrale* faciliterait ici l'explication. Il est vraisemblable que notre sensibilité, qui, sous forme de cénesthésie générale, nous donne la conscience de nos fonctions organiques, doit nous donner, sous forme de cénesthésie cérébrale, la conscience de nos fonctions encéphaliques, celles auxquelles sont liées les fonctions psychologiques de la pensée. Dans cette hypothèse, les sentiments intellectuels, moraux et esthétiques, resteraient des émotions fines tant que jouerait seule la cénesthésie cérébrale ; elles n'arriveraient à prendre du corps, et à s'intensifier, que par la collaboration progressive de la cénesthésie organique venant les épaissir de sensations plus fortes.

thie, pour l'amour, etc., qui apparaissent tour à tour comme des tendances et comme des sentiments. Nous n'avons pas un instinct qui ne suscite en nous des émotions appropriées. 2. *Il n'y a pas d'émotion qui joue sans que joue l'instinct correspondant.* Ceci nous amène à compléter tant la théorie classique que la théorie périphérique de l'émotion.

L'une et l'autre se satisfont avec trois termes : l'idée, l'affection, et la réaction émotionnelle, qu'elles rangent diversement. *Il y a un quatrième terme, qui est l'instinct, et qui s'intercale immédiatement après l'idée.* Car nous ne pouvons expliquer sans lui pourquoi l'idée détermine l'émotion, et précisément telle émotion. Or c'est là le problème essentiel. Un enfant au berceau voit un chien et sourit ; un peu après, il voit le même chien et pousse des cris de terreur. La même idée a donc déclenché deux émotions contradictoires. C'est qu'à la première fois elle a déclenché l'instinct de sociabilité, et à la seconde fois l'instinct de défense, chacun d'eux déterminant sa réaction émotionnelle appropriée. C'est donc l'instinct qui est la vraie cause profonde de l'émotion, laquelle reste inintelligible sans lui ; tant il y a de disproportion entre la cause psychologique de l'émotion et l'émotion elle-même, entre une sensation ou une idée, et l'explosion organique, souvent formidable, qui les accompagne. La sensation et l'idée ne font que déclencher les forces de l'instinct ; elles ne jouent qu'un rôle d'excitation, celui de l'étincelle qui met le feu aux poudres.

L'intervention des forces instinctives est donc ici capitale. Sous le flux et le reflux de nos sentiments il y a toujours le flux et le reflux de nos tendances les plus profondes et les plus inconscientes. Tout dépend de celle de ces forces qui va s'actualiser, de l'explosif inaperçu qui va faire explosion. Nous nous en doutons bien un peu quand nous disons : « je ne sais quelle impression va lui faire cette nouvelle ». Elle peut en effet le réjouir, l'abattre, le flatter, l'irriter, etc., selon son humeur du moment. « Quelqu'un se moque de nous : selon que tel ou tel instinct a atteint en nous son point culminant, cet événement aura pour nous telle ou telle signification, et selon l'espèce d'hommes que nous sommes, ce sera un événement tout différent. Un tel l'accueillera comme une goutte de pluie ; tel autre le secouera comme un insecte ; l'un y cherchera un motif de querelle ; l'autre examinera ses vêtements pour voir s'ils prêtent à rire ; tel autre songera comme conséquence au ridicule en soi ; enfin il y en aura peut-être un qui se réjouira d'avoir invo-

ontairement contribué à ajouter un rayon de soleil à la joie du monde. Et dans chacun de ces cas, un instinct trouvera à se satisfaire, que ce soit celui du dépit, ou de la combativité, ou de la méditation, ou de la bienveillance. Cet instinct, quel qu'il soit, s'est emparé de l'incident comme d'un butin : pourquoi précisément celui-là ? Parce qu'il était à l'affût, et affamé » (Nietzsche).

On voit dès lors pourquoi l'explication intellectualiste des émotions, qui nous est la plus familière et la plus naturelle, est nécessairement incomplète, et facilement fausse. Elle rend compte des sentiments conscients par les seules idées conscientes, alors que leur vraie cause est dans des forces inconscientes. De là nos appréciations illusoires de la valeur des objets de nos amours et de nos haines : nous ne les voyons jamais tels qu'ils sont, mais tel que les veut quelque instinct qui nous les colore de ses désirs. Les choses ne nous émeuvent pas selon leur nature, mais selon la nôtre. Et l'attention affective, qui domine toutes les autres, est, avant elles, et plus qu'elles encore, dominée par la loi d'intérêt, qui n'est que la loi des instincts.

II. La téléologie des émotions. — Les émotions jouent dans la vie les mêmes rôles utilitaires que le plaisir et la douleur. Tour à tour elles sont, elles aussi, des *guides*, des *auxiliaires* et des *sanctions* de l'action. Toutes ont leur téléologie, même les plus décriées, celles que la morale ou l'honneur nous font dissimuler. La peur est utile, pour nous sauver des dangers au-dessus de nos forces ; elle est biologiquement une arme de défense comme le courage. C'est grâce à elle que la brebis cherche automatiquement son salut dans la fuite, quand le loup paraît. L'audace et la colère nous font rassembler nos forces pour maîtriser nos adversaires. L'angoisse même et la tristesse sont utiles, ne fût-ce que comme signes de dangers. La honte enfin se justifie en enrayant et freinant les actes honteux, etc.

Mais, plus encore que la téléologie du plaisir et de la douleur, celle des émotions paraît déficiente. Car la peur, par exemple, qui est utile quand elle donne des jambes, devient nuisible dès qu'elle en enlève l'usage ; le courage qui va jusqu'à la témérité perd l'homme courageux qu'il devait sauver ; la colère n'est souvent qu'une courte folie ; l'angoisse et la honte paralysent excessivement, etc. C'est que *rien n'est moins naturel à l'émotion que la loi de juste milieu*. Nous avons vu qu'elle naît d'une explosion nerveuse, et il s'en faut que cette explosion soit

mesurée a priori aux nécessités du moment ; elle tend d'elle-même à s'exagérer, ce qui l'expose à être plus nuisible qu'utile. L'idéal est donc que nous fassions nous mêmes les adaptations justes, c'est-à-dire que nous acquérions la maîtrise et le libre usage de nos émotions. C'est à quoi tendent l'éducation et la morale.

III. **La dynamogénie des émotions.** — 1. *Emotions sthéniques et émotions asthéniques.* — Toute émotion, nous l'avons vu, a un effet immédiat, et souvent formidable, sur les forces de notre organisme, qu'elle excite ou qu'elle paralyse. Il en est même qui produisent tour à tour ces deux résulats, comme la peur et les émotions qui nous font alternativement passer de l'excitation à la dépression. A ce point de vue, et en s'en tenant à leurs effets ordinaires, on a utilement distingué les *émotions tonifiantes*, ou *sthéniques*, et les émotions *déprimantes*, ou *asthéniques*. Les premières sont, en effet, les toniques naturels de l'activité ; elles constituent le fonds de la disposition optimiste ; telles la joie, la confiance en soi, l'espoir, la certitude. Les secondes sont les poisons naturels de l'activité ; elles constituent le fonds de la disposition pessimiste ; telles la tristesse, la défiance de soi, le désespoir, le doute. Tout le monde sait que la première condition pour réussir dans un ordre quelconque est l'entrain et la certitude du succès ; et que la conviction d'être malchanceux est un pronostic d'échec. Mazarin avait raison de poser sur les candidats qu'on lui présentait la question inattendue : « a-t-il de la chance ? » C'était moins là le fait d'un Italien inquiet de jettatura, que d'un chef soucieux de s'informer sur les forces de ses collaborateurs. La nature, qui nous veut actifs, nous veut optimistes. Elle le montre en récompensant, sans le moindre souci de justice morale, le bonheur par la santé et la longévité, et le malheur par la maladie et la mort prématurée.

2. *Corollaires pratiques.* — Il y a donc lieu d'utiliser les émotions selon leur dynamogénie. Le médecin le fait en réveillant, comme autant de puissances curatives, les émotions sthéniques chez les malades, en leur inspirant au besoin la confiance en sa propre infaillibilité, et surtout la volonté de guérir, et la foi dans la guérison. Il agit autant, sinon plus, par son don de suggestion que par sa science ; ce qui explique le succès de tant d'empiriques. De même, tout éducateur sait que le meilleur moyen d'obtenir des efforts heureux des enfants est de leur inspirer la croyance qu'ils réussiront, qu'ils ont le courage et l'intelligence à la hauteur de leur tâche ; et, par contre, que le meilleur moyen de les

paralyser est de leur dire « vous n'arriverez à rien », de leur créer la conscience tristement efficace d'une paresse, d'une sensualité ou d'une médiocrité invincibles. La pire erreur morale du jansénisme a été de cultiver de parti pris les sentiments tristes ; et Spinoza a eu raison de lui opposer le culte de la joie.

Il n'est pas d'émotion qui ne doive être appréciée à ce point de vue. On a souvent raillé Platon d'avoir proscrit les modes musicaux amollissants, et d'avoir voulu exiler, après les avoir couronnés de fleurs, les poètes destructeurs d'énergies morales. Il est plus facile de le railler que de montrer qu'il avait tort. Il ne faisait qu'appliquer une méthode naturelle et excellente, celle qui a fait établir les musiques militaires et exalter les poèmes patriotiques ; il n'eût point proscrit la chanson de Roland. Un préjugé universel veut que toute émotion esthétique, ou dite telle, et en particulier que toute émotion musicale, soit excellente par elle-même et ne puisse faire que du bien. C'est un pur préjugé, que la psychologie contredit. Le bon sens déjà remarque qu'il y a des musiques énervantes ; et le sens moral, qu'il y a une littérature immorale. Quelque jugement donc que l'on porte sur une œuvre d'art, sur une poésie, un drame ou un roman, etc., ce jugement ne sera jamais complet tant qu'il n'ira point jusqu'à l'examen des émotions qu'ils créent, et du rendement de ces émotions en énergies, particulièrement en énergies morales.

Article IV. — *Classification des émotions.*

I. Le problème. — Les émotions, tant sensations que sentiments, sont en nombre infini. Toujours nous en pouvons éprouver de nouvelles ; et celles mêmes que nous connaissions peuvent nous apparaître avec des intensités et des nuances nouvelles. Ce qui explique l'observation naïve et familière : « jusqu'ici je ne savais point ce que c'est que la souffrance, l'amour, la honte, etc. » ; la dernière expérience, ou la plus forte, paraît toujours contenir la vraie révélation. Les littérateurs et les moralistes ont donc un champ inépuisable dans l'analyse des sentiments, et n'arriveront jamais à épuiser l'indéfinité de leurs formes.

Pratiquement, nous nous déterminons cette indéfinité en distinguant quelques émotions principales, dénommées selon leurs causes ou leurs effets, tant psychologiques que physiologiques. Tout le monde s'entend sur les émotions de haine, d'amour, de peur, de colère, etc. Mais, si l'on y regarde de près, l'on s'aperçoit bien vite que les émotions ainsi discernées ne sont que les émotions vives, fixées, pour ainsi dire, à leur superlatif, et que l'on néglige spontanément leurs nuances, et plus encore les émotions moyennes ou faibles, dont cependant est tissée la vie. Il y aura toujours en nous une prépondérance effective des émotions innommées et innommables, que nous laissons s'évanouir dans l'inconscient, faute de pouvoir les fixer en des concepts précis, comme des *espèces affectives* homogènes et invariables.

C'est de semblables espèces qu'il faudrait déterminer pour établir une classification scientifique des émotions. Or il est bien difficile de les obtenir, et de dépasser les dénominations empiriques. De plus, une telle classification devrait avoir pour base une classification scientifique des instincts, et nous avons vu qu'il n'y en a pas. Existât elle, enfin, qu'il

faudrait encore distinguer à côté des émotions propres à chaque instinct, celles, plus fréquentes peut-être, où interviennent différents instincts ; car chaque expérience qui fait jouer plusieurs instincts à la fois, mêle leurs réactions, et donc leurs émotions dans la conscience.

II. **Les solutions historiques.** — Ces difficultés ont échappé aux philosophes qui ont entrepris de nous donner des *classifications généalogiques des émotions* ou *des passions*. (Car les deux mots ont été longtemps pris comme synonymes ; passion signifiant *état passif*, opposé à état actif, et s'appliquant par là premièrement à l'émotion.) Leur principe commun est le postulat intellectualiste que l'idée suffit à rendre compte du sentiment, qui naît toujours de la représentation du bien ou du mal contenu en son objet ; ainsi, toute modification de la représentation ne peut qu'engendrer une modification des sentiments. Postulat évidemment faux, si, comme nous l'avons vu, il faut faire intervenir dans la constitution de l'émotion l'élément physiologique des réactions, et l'élément biologique des instincts. C'est pourquoi nous allons nous contenter de mentionner rapidement, et sans les critiquer autrement, les principales classifications.

1. Les **Stoïciens** distinguaient quatre passions principales : le *désir* et le *plaisir*, qui naissent de la pensée d'un bien absent ou présent ; la *crainte* et la *douleur*, qui naissent de la pensée d'un mal absent ou présent.

2. **Bossuet**, à la suite des Scolastiques, reconnaît onze passions principales. Six se rapportent à l'*appétit concupiscible*, celui que son objet suffit à mettre en branle : l'*amour* et la *haine*, le *désir* et l'*aversion*, la *joie* et la *tristesse*. Cinq se rapportent à l'*appétit irascible*, celui qui fait jouer l'excitation additionnelle de la difficulté : le *courage* et la *crainte*, l'*espérance* et le *désespoir*, enfin la *colère*, qui n'a point de contraire. Toutes ces passions sont des « mouvements de l'âme », qui finalement se peuvent ramener au mouvement essentiel de l'amour : « Otez l'amour, vous supprimez toutes les passions ; posez l'amour, et vous les faites naître toutes. »

3. Selon **Descartes**, toutes les passions dérivent de six passions simples, qui sont l'*admiration*, la *joie*, la *tristesse*, l'*amour*, la *haine*, et le *désir*.

4. Pour **Spinoza**, il n'y a que trois passions simples : le *désir*, qui, satisfait ou contrarié, donne la *joie* et la *tristesse*. C'est avec ces éléments simples, progressivement combinés entre eux et avec leurs propres produits, qu'il arrive à composer géométriquement toutes les passions.

III. **Solution pratique.** — A défaut d'une classification scientifique, l'on utilise celle qui correspond à la classification empirique des inclinations. Ainsi distingue-t-on pratiquement :

1. *Les sentiments égoïstes*, liés aux instincts personnels : sentiments de peur, de courage, de colère, dépendant de l'instinct de conservation et de défense ; sentiments d'orgueil, de jalousie, d'envie, dépendant de linstinct d'expansion ; sentiments de paresse et d'activité, dépendant des instincts d'activité et de repos, etc., etc.

2. *Les sentiments altruistes* de sympathie, de bienveillance, de générosité, d'amour, etc., liés aux instincts sociaux de même nom.

3. *Les sentiments supérieurs*, intellectuels, moraux et esthétiques, liés aux instincts du Vrai, du Bien et du Beau.

CHAPITRE XXVII

LES PASSIONS

Article I. — *Leurs rapports avec les émotions et les inclinations*

Pour les moralistes, la passion est le phénomène affectif, sinon le plus important, du moins le plus intéressant. L'analyse du cœur humain revient toujours à l'analyse des passions, considérées comme le plus puissant de ses ressorts. Pour la psychologie scientifique, la passion constitue une donnée insubsistante par elle-même, qui tient à la fois de l'inclination et de l'émotion, et en fonction desquelles il la faut concevoir

I. Passion et émotion. — La psychologie classique, prenant souvent ces deux termes comme synonymes (p. 515), se contente de définir les passions comme des *mouvements de l'âme*, de même nature que les émotions, quoique de plus grande violence. — A ce critérium d'intensité, Kant ajoute celui de durée, ce qui lui permet d'opposer la passion à l'émotion comme un *phénomène durable* à un *phénomène passager*. Il remarque que les individus très émotifs sont les moins exposés aux passions, qui se rencontrent plutôt chez les êtres froids et moins excitables. Les enfants n'en ont pas, ou les ont peu vives et peu constantes. Ainsi des sauvages. « L'émotion agit comme une eau qui rompt sa digue ; la passion comme un torrent qui creuse de plus en plus profondément son lit » (Kant). « Les tempéraments explosifs, sujets à des émotions brusques et violentes, ne sont pas propres à devenir les passionnés vrais ; les autres sont des hauts fourneaux qui durent toujours » (Ribot). Ainsi en vient-on à considérer la passion comme « *une émotion chronique et habituelle* ». Elle n'en reste pas moins toujours une émotion. La théorie classique est remaniée : elle n'est pas changée.

Cette théorie est par trop superficielle. Elle définit la passion par ses effets, non par sa nature intime. Chronique ou aiguë,

l'émotion reste toujours un « mouvement de l'âme » : où est le principe de ce mouvement ? Là est le problème scientifique. Nous avons vu que ce principe est à chercher dans les inclinations et les instincts. — De plus, l'expression même d' « émotion habituelle » est peu juste. Toute émotion est un phénomène qui passe. Il y a bien des *habitudes d'émotions*, mais non pas des *émotions-habitudes*. Et les habitudes d'émotion, qui sont en effet des passions, ne se peuvent concevoir, ainsi que les autres habitudes, que comme des canalisations d'inclinations ou d'instincts préexistants.

Ainsi sommes-nous toujours ramenés à demander l'explication profonde de la passion à l'inclination et à l'instinct.

II. Passion et inclination. — Si nous prenons un être quelconque sans passions, nous pouvons le définir : un système d'inclinations qui se font équilibre, qui se développent en bon accord, et se satisfont avec n'importe lequel des objets auxquels elles sont préadaptées, sans préférence marquée pour l'un d'entre eux. C'est ainsi que chez l'enfant tous les instincts jouent harmonieusement ; l'on ne voit pas, par exemple, que son instinct de sympathie s'épuise en une seule affection exclusive. La passion apparaît 1. dès que l'un ou l'autre des instincts prend décidément le pas sur les autres, jusqu'à les exténuer et les dominer, et 2. dès qu'il se fixe sur un objet, auquel il s'attache exclusivement, jusqu'à devenir indifférent à tous les autres objets qui pourraient normalement lui donner satisfaction. Ainsi est-elle *une inclination, ou un instinct, devenu exclusif et prépondérant, fixé dans une habitude, et arrivé à un degré d'intensité extraordinaire.*

Article II. — *Nature et effets de la passion.*

I. Elle est une force vitale, comme l'inclination et comme l'habitude. Elle ajoute les impulsions, les besoins et la tyrannie de l'une, aux impulsions, aux besoins et à la tyrannie de l'autre.

On dit souvent que la passion est *acquise*, tandis que l'inclination est *innée* ; que, par conséquent, elle est toujours, théoriquement au moins, destructible comme toute habitude. Cela est vrai pour ce qu'elle comporte d'habitude ; mais cela n'est plus vrai pour ce qui lui vient de l'inclination qu'elle canalise. Il n'y a pas de passion sans un fond d'instinct inné, comme il n'y a pas d'habitude sans un fond d'activité préalable. C'est

pourquoi bien des passions sont si difficiles à détruire, en raison des énergies primordiales qu'elles ont déchaînées : on arrive plus facilement à les empêcher de naître qu'à les anéantir, à éviter leur incendie qu'à l'éteindre. C'est pourquoi encore elles peuvent naître en « coup de foudre », tout aussi bien que par lente « cristallisation ». La passion en coup de foudre tient plus de l'instinct, brusquement et tout d'un coup explosé ; et la passion cristallisée, de l'habitude. C'est pourquoi enfin la première et la plus naturelle explication de la passion sera toujours celle que l'on donne de l'inclination, et que l'on déduit des nécessités biologiques créées par le tempérament, par la chaleur du sang, par le climat, par l'hérédité, etc. (p. 462).

II. Elle est une force désorganisatrice de l'ordre primitif des inclinations. Dans cet ordre, tous les instincts ont leur part proportionnelle aux provisions communes d'activité et de sensibilité ; ils concourent tous ensemble à réaliser un bonheur relatif, fait de leurs satisfactions conjuguées. Au contraire, la passion entend monopoliser toutes les énergies à son profit exclusif, imposer jalousement ses préférences, et faire dépendre de sa seule satisfaction un bonheur qu'elle veut absolu et infini. Il y a désormais rupture d'équilibre intérieur, destruction de la hiérarchie biologique primitive des besoins, subordination de toutes les inclinations à un instinct pathologiquement exaspéré.

C'est pourquoi la passion a si facilement mauvais renom. Elle s'entend facilement dans un sens péjoratif de désordre et de perversion. Les moralistes ne sont pas les seuls à se plaindre d'elle : les biologistes et les psychologues le font avant eux. Car elle exerce ses ravages au dedans avant de les exercer au dehors, et trouble la vie physiologique et la vie psychologique avant de troubler la vie morale. Elle introduit dans toutes le désordre essentiel qui consiste à renverser les intentions de la nature subordonnant le plaisir à l'action, pour y substituer son intention obstinée de subordonner l'action à son propre plaisir. Elle réduit presque nécessairement le corps et l'âme en esclavage; et elle altère plus ou moins vite la santé de l'un et de l'autre, par le surmenage de désirs, d'émotions et d'actions qu'elle leur impose. Aussi les anciens l'appelaient-ils une folie. Ribot pense qu'il est en effet souvent difficile de séparer la passion de la folie, tant l'une et l'autre échappent facilement au contrôle de la raison et témoignent d'impulsions désordonnées. Enfin, toutes les passions déchaînées ont ce signe commun d'exposer au sui-

cide, le jour où elles viennent à avorter brusquement ; la vie apparaît soudain vide et insupportable sans les objets dans lesquels elles cherchent leur satisfaction.

III. **Elle est une force réorganisatrice et créatrice d'un ordre nouveau**, qu'elle substitue à celui qu'elle détruit. Il semble même qu'elle crée une vie nouvelle, une véritable renaissance, si bien que le passionné croit volontiers n'avoir pas vécu avant sa passion. L'esclavage même que la passion impose au corps et à l'âme est la rançon de cette transformation : il lui faut les refondre et les repétrir l'un et l'autre à son modèle et selon ses exigences.

1. Elle modifie **profondément le corps**, qu'elle anime et brûle, pour ainsi dire, de sa flamme, et dont elle recrée les tissus et les fonctions internes, et jusqu'à la morphologie externe. C'est pourquoi la physiognomonie des passions est autrement accusée que celle des inclinations.

2. Mais c'est l'**âme** surtout qu'elle assouplit et fait plier à ses fins. L'on a justement ici comparé son action à celle de l'attention. Elle opère, comme cette dernière, une concentration, ou plutôt une reconcentration, des forces psychiques. Et à vrai dire, *elle n'est qu'un cas privilégié d'attention affective exorbitante.*

a) *Elle refond la sensibilité*, dont elle réorganise la table naturelle des valeurs. Il n'y a plus désormais de plaisirs et de douleurs que les siens. Tous les autres sont fades ou indifférents, fades surtout. Malebranche voit avec raison un des meilleurs signes de la passion dans cette « douceur de cœur » qui accompagne son exercice, et qui n'est que la conscience de la vie élevée à un étiage constant de demi-ivresse. Douceur de cœur qui fait aimer l'amour plus que l'objet aimé, qui fait trouver des charmes aux passions violentes comme la vengeance, et même aux passions tristes et mélancoliques ; sans elle, les mille agréments d'une vie ordinaire sont insipides et n'engendrent que l'ennui.

b) *Elle s'asservit l'intelligence.* Le passionné ne perçoit, ni n'associe, ni ne se souvient, ni n'imagine, ni ne pense, ni ne croit comme l'homme normal. Il n'accomplit tous ces actes qu'en fonction de sa passion, dont la subjectivité est mortelle à l'objectivité de toute connaissance. Ses associations n'obéissent guère qu'à des affinités affectives ; son imagination vient embuer et fausser ses perceptions, et transfigurer, en bien ou en mal, leurs objets ; d'où les remarques classiques de Lucrèce et de Molière

sur les idéalisations, si facilement comiques, de l'objet aimé et de ses défauts. Il a enfin sa logique à lui, toute faite des « sophismes du cœur », et où l'intelligence se réduit à fournir industrieusement des arguments, acceptés a priori, à des conclusions dictées d'avance par la passion.

c) *Elle s'asservit enfin et surtout la volonté*, qu'elle ne laisse plus se décider que d'après ses propres mobiles. Intérêt, plaisir, santé, honneur, considération mondaine, morale, etc. : tous ces motifs ordinaires de nos actions s'évanouissent devant ceux de la passion, si portée à croire ingénument juste et bon tout ce qu'elle désire et tout ce qu'elle ose.

Rien de plus subtil que cette transformation totale d'un organisme psycho-physiologique par une passion dominatrice. C'est du dehors qu'elle apparaît comme un esclavage imposé par la force. Le passionné trouve au contraire en lui un sentiment de plus grande liberté, tant sa personnalité refondue trouve d'unité et d'énergie dans la passion. C'est pourquoi Pascal a dit avec raison qu'on ne saurait avoir qu'une seule grande passion : dès que plusieurs paraissent, elles sont forcément en conflit pour la primauté, et la plus puissante expulse l'autre. C'est ainsi que l'avarice tue l'amour chez Harpagon, et que l'amour maternel triomphe exclusivement dans Andromaque.

IV. Petites et grandes passions. — Ce que nous venons de décrire jusqu'ici, c'est le type de la grande passion. Type assez rare, au demeurant. Il n'y a guère à y donner lieu que les instincts fondamentaux les plus puissants. Avant tout, l'instinct de reproduction, qui détermine l'amour-passion. Puis l'instinct de domination et d'expansion de la vie, se réalisant dans les passions de la vengeance, de l'ambition et de l'avarice. D'autres passions, comme la débauche, l'ivrognerie, l'alcoolisme, l'opiomanie, etc., qui produisent presque tous les effets de la grande passion, sont loin d'en avoir la puissance ; mais leurs ivresses affaiblissent très vite l'organisme psycho-physiologique, et c'est son manque de résistance qui fait leur force apparente. Ce sont des passions de natures faibles. Elles n'en mènent pas moins, et même bien plus vite que les autres, à la déchéance progressive, à la folie et à la mort.

Mais à côté de la grande passion, qui n'est qu'un phénomène limite, il y a toute une gamme de passions plus ou moins vives et plus ou moins durables, auxquelles peuvent donner lieu tous les instincts. Car tous, sans arriver à s'exalter jusqu'au paroxysme,

peuvent s'intensifier, et surtout se fixer dans des habitudes exclusives. Ils engendrent donc de vraies passions, qui esquissent en petit les effets des grandes ; car elles monopolisent encore égoïstement les forces actives et affectives, et produisent toujours des reconcentrations de la vie psychique. Ce sont les passions les plus communes, celles qui accompagnent presque normalement l'efflorescence de la vie, lors de la pleine jeunesse, à laquelle elles ne survivent guère. Elles peuvent cependant aussi se prolonger dans des habitudes puissantes ; ainsi s'engendrent les passions de la science, du dévouement social, etc., et même celles des fleurs, des timbres-postes et des collections.

Il convient enfin de voir encore des passions là où le sens commun n'en cherche point, dans la timidité, le désespoir, ou la tristesse, par exemple, lorsqu'ils sont développés outre mesure. Ce sont là des passions déprimantes, qui sont de même nature psychologique que les autres. Elles sont toujours des instincts exagérés, sinon pervertis ; elles créent toujours des habitudes d'émotions, et n'utilisent que trop nos forces à leurs œuvres de paralysie ou de destruction. Une douleur inconsolable, si respectable soit-elle, est une passion tout aussi authentique et tout aussi efficace que n'importe quelle autre passion.

Article III. — *Téléologie des passions*

D'une manière générale, on peut se demander si les passions ont une utilité biologique, et surtout une utilité morale. On pourrait en douter, après ce que nous avons dit du désordre qui leur paraît essentiel. Cependant la réponse ne saurait être douteuse ; car ce désordre n'est que la rançon de l'ordre qu'elles créent et qui rentre dans les voies de la nature. Elles sont toujours des forces ; et il convient d'être prudent avant de condamner le jeu naturel de forces quelconques.

I. Leur valeur biologique. — Biologiquement, l'on voit que les passions sont généralement réservées aux instincts d'une importance extraordinaire, auxquels elles fournissent le supplément d'énergie nécessaire à l'époque de leur plein jeu. C'est ainsi, en particulier, que les diverses passions d'amour correspondent aux nécessités de la procréation et de l'éducation des enfants. La nature a pourvu à ce grand œuvre, d'abord par l'attrait passionnel des sexes, puis par le dévouement maternel, qui est toujours plus ou moins passionné. Et en effet, l'amour

conjugal et l'amour maternel seraient presque certainement insuffisants s'ils n'en venaient à dépasser souvent les limites d'une affection raisonnable, et s'ils voyaient leurs objets avec les yeux d'un juge impartial et indifférent. Il est bon que toutes les mères soient prêtes à penser :

> Mes petits sont mignons,
> Beaux, bien faits, etc. ;

surtout quand cela n'est pas vrai : le dévouement maternel est garanti par l'illusion maternelle. De même, le patriotisme qui n'irait pas, le cas échéant, jusqu'à la passion, serait incapable de déterminer les sacrifices indispensables au salut de la patrie. Et ainsi des passions les plus fréquentes et les plus naturelles : elles assurent l'efficacité d'instincts indispensables, qui courent le risque de rester insuffisants à leur tâche.

Schopenhauer a donc eu raison d'expliquer les passions par leur téléologie. Il voit dans l'amour sexuel « la volonté du génie de l'espece », qui songe à l'enfant qui doit naître, tandis que ses futurs procréateurs ne songent que l'un à l'autre. L'individu passionné est jusqu'à un certain point un individu dupé, et même sacrifié d'avance. Tandis qu'il ne se préoccupe que de ses plaisirs, il réalise à son insu les intérêts de l'espèce, qui le dépassent, et qui sont la raison profonde de sa passion. Ces intérêts une fois assurés, celle-ci pourra tomber, et lui-même disparaître.

Le génie de l'espèce n'est ici que l'expression métaphorique de la finalité et de l'intelligence de la nature. Et l'on peut élargir à de nouvelles applications le principe de Schopenhauer. Il est également vrai de l'amour maternel, qui sacrifie la mère à l'éducation de ses enfants, du patriotisme qui immole les individus à la patrie, de toutes les grandes passions scientifiques, morales et religieuses, grâce auxquelles des hommes se renoncent pour réaliser les fins supérieures de l'humanité. Il n'est pas jusqu'à la passion de l'ambitieux qui ne serve des intérêts généraux en poursuivant des rêves égoïstes de fortune et de gloire : l'avarice même des grands créateurs de richesse profite à la société avant de satisfaire à leur insatiable soif d'argent. Le sens commun ne s'y est pas trompé : son culte naturel des héros n'est qu'un culte des grands passionnés, qui sont presque nécessairement de grands sacrifiés. Toutes les littératures du monde ont toujours eu pour thème de prédilection l'héroïsme et la passion ; et en cela aussi se marque la voix de la nature.

II. Leur valeur morale. — Il s'est trouvé des moralistes pour condamner toutes les passions, petites et grandes, et pour ne voir en elles que des puissances de désordre et de déraison. Tels les stoïciens, et les jansénistes, qui demandent à la morale de les tuer toutes. Il s'est trouvé aussi des moralistes pour les glorifier et les diviniser toutes comme l'expression de la volonté même de la nature et de Dieu. Tels J.-J. Rousseau et tous les

romantiques en général ; George Sand prône la « vertu-passion » ; Fourrier dit : « le devoir vient des hommes, la passion vient de Dieu » (cf. Morale).

Il semble bien qu'il y ait exagération de part et d'autre. La passion n'est ni nécessairement bonne, ni nécessairement mauvaise. Elle est une force, et que l'on peut faire servir au bien comme au mal. Aristote paraît bien avoir dit le mot le plus juste sur le problème ; il ne faut, selon lui, ni détruire ni diviniser les passions, mais « philosopher avec elles », comme avec nos instincts et avec nos émotions. C'est-à-dire qu'il faut les soumettre au gouvernement de la raison, à laquelle il revient de les faire travailler à ses fins, et selon ses règles : toutes passions sont bonnes et désirables qui lui obéissent, et qui mettent leurs énergies à sa disposition. Il lui convient donc de les modérer ; et tout autant de les susciter et de les entretenir à l'occasion : nous n'aurons jamais trop de forces. La morale ne comporte pas seulement une lutte contre les passions mauvaises, mais encore une culture des bonnes passions ; de celles en particulier qui correspondent aux instincts altruistes et supérieurs, qui auront toujours plus besoin d'excitations que de freins. Pascal a eu raison de dire que « rien de grand ne se fait sans la passion ».

Article IV. — *Classification des passions.*

On classifie les passions comme on les définit, c'est-à-dire tantôt par rapport aux émotions et tantôt par rapport aux inclinations.

I. C'est **par rapport aux émotions** que les ont classifiées les philosophes intellectualistes, dans les listes que nous avons mentionnées à la fin du chapitre précédent (p. 515).

II. C'est plutôt **par rapport aux inclinations** que le sens commun les a conçues. Car c'est une vérité de sens commun que tout instinct peut atteindre l'étiage passionnel. Aussi les langues ont-elles fréquemment deux termes (dont le second est généralement péjoratif) pour exprimer le jeu des instincts, selon qu'il apparaît comme celui de tendances normales et ordonnées, ou de tendances violentes et désordonnées. Ainsi fait-on correspondre :

1. Aux inclinations personnelles : de l'amour de soi, *l'égoïsme* ; de l'expansion de soi, *l'orgueil* et *l'ambition* ; de l'amour des biens, *l'avarice* ; de l'amour du plaisir, *la sensualité*, etc. Et de même, à l'instinct sexuel, *la débauche* ; à l'instinct du manger et du boire, *la gourmandise* et *l'ivrognerie* ; à l'instinct du repos, *la paresse*. Etc.

2. Aux inclinations sociales : de l'esprit de corps, *l'esprit de caste* ; du patriotisme, *le chauvinisme* ; de l'humanitarisme, *le cosmopolitisme*.

3. Aux inclinations supérieures de l'amour du vrai, du beau, du bien, de Dieu, les passions du *scientisme*, du *puritanisme*, de l'*esthétisme*, du *fanatisme*.

Toutes ces dénominations ne sont évidemment qu'empiriques. Encore faut-il remarquer que bien des passions, comme bien des émotions et bien des inclinations, n'ont pas reçu de noms, ce qui ne les empêche pas d'exister. Un seul et même terme, comme l'amour, par exemple, désigne à volonté un besoin, une inclination, une émotion et une passion.

CHAPITRE XXVIII

LE CARACTÈRE

Caractère spécifique et caractère individuel. — Tout animal réalise un type spécifique, qui peut se définir psychologiquement un système d'inclinations et d'instincts (p. 465). Cela lui constitue un *caractère spécifique*, qui le distingue de tous les animaux d'autre espèce. Il n'aurait même que ce caractère-là, si l'on en croyait Schopenhauer, qui refuse aux animaux le don de s'individualiser et prétend que ceux d'une même espèce ont tous les mêmes instincts à la même puissance. Il y a bien là quelque exagération. Car nous voyons que l'identité spécifique n'empêche pas les différences de races, et de plus que les chiens et les chats d'une même race présentent encore une individualité de goûts, d'humeurs et de réactions assez marquée. En tous cas, chez les hommes, l'individualisation est frappante ; ils diffèrent tous plus ou moins les uns des autres par leurs méthodes de sentir, de penser et d'agir, encore que toutes ces méthodes soient spécifiquement humaines. Chacun a sa physionomie morale, au moins aussi accusée que sa physionomie physique. Cette physionomie morale, c'est son *caractère individuel*, sa personnalité empirique, celle que la vie nous lui fait reconnaître, et qui nous intéresse le plus. Tout le monde a *son* caractère, — ce qui ne veut pas dire que tout le monde a *du* caractère. Ceci est réservé aux hommes qui font preuve d'une volonté ferme et résolue, qui agissent avec constance et d'après des principes invariables.

§ 1. — Nature du caractère

I. Le tempérament. — Le premier principe d'explication du caractère est à demander au tempérament ; car l'individualité psychologique ne peut que se fonder sur l'individualité physiologique, et le tempérament n'est pas autre chose. Les psychologues en ont toujours emprunté la conception aux médecins.

Ceux-ci l'utilisèrent d'abord pour expliquer la santé et la maladie, au sens où l'on dit communément d'un homme qu'il a « un bon » ou « un mauvais tempérament ». Mais si l'idée est familière, il s'en faut qu'elle soit toujours précise et que son élaboration scientifique soit achevée.

Etymologiquement, tempérament signifie mélange et équilibre. C'est Galien qui a donné la première définition du tempérament, en fonction des « humeurs », ou éléments organiques entrant dans la constitution du corps. A la façon dont Empedocle compose l'univers avec ses quatre éléments, l'eau, l'air, la terre, et le feu, il compose tout corps vivant de quatre humeurs fondamentales, la lymphe, le sang, la bile et les nerfs. Selon la prédominance de l'un ou l'autre de ces éléments, on obtient ainsi les quatre tempéraments primitifs, lymphatique, sanguin, bilieux et nerveux. Cette classification étant trop pauvre, on l'a enrichie de sous-divisions, obtenues par conjugaison des tempéraments primitifs, ce qui a donné les tempéraments nervoso-bilieux, sanguin-lymphatique, nervoso-sanguin, etc. Et l'on a établi des analyses longues et détaillées de la morphologie, de la physiologie, etc., de chacun des tempéraments. — En vérité, on ne peut que s'étonner de la longue vie d'une doctrine théoriquement aussi faible. L'on s'aperçoit vite, en lisant les descriptions classiques, de tout ce qu'elles ont d'arbitraire et d'incertain. On y trouve plus d'observations psychologiques que d'observations physiologiques ; car on définit plutôt le tempérament sanguin, etc., par ce qu'on sait du caractère qu'on lui fait correspondre, que par des critériums vraiment scientifiques. A vrai dire, le seul tempérament authentique est le tempérament nerveux ; car, en dernier ressort, c'est le système nerveux qui fournit la meilleure formule de la personnalité physiologique ; il domine la vie organique, et c'est à lui qu'il est réservé d'influer directement sur la conscience.

Bichat proposait avec raison de substituer au principe de l'équilibre des humeurs ou des tissus celui de l'équilibre des fonctions organiques. C'est ainsi que, selon la fonction prédominante, on a proposé de distinguer les hommes en musculaires, digestifs, cérébraux, etc.

Si incertaine que soit sa définition, le tempérament n'en est pas moins certain. Chacun a le sien, comme il a son caractère ; la personnalité physiologique fonde l'autre ; et toutes deux ne sont que deux aspects de la personnalite biologique profonde. Toute vie est une et individuelle en son fonds.

II. Le caractère. — Il est plus facilement accessible à l'expérience que le tempérament. Car la vie nous oblige à constater que nous sommes tous inégalement égoïstes ou altruistes, vifs ou lents dans nos réactions, que nos goûts et nos humeurs nous différencient, etc., bref, que nous avons tous un caractère personnel. Pratiquement, les caractères se définissent assez bien par le dosage individuel des trois facultés. Il y a donc lieu d'établir pour chacun de nous des coefficients de sensibilité, d'intelligence et de volonté.

1. *De sensibilité.* — C'est ici l'élément principal du caractère, celui qui constitue « *le naturel* ». Car rien n'individualise comme la sensibilité, et rien ne nous intéresse plus qu'elle dans nos relations. Le cœur nous importe plus que l'esprit dans la vie, et c'est surtout d'après lui que nous apprécions les gens. Leur naturel est fait du dosage de leurs inclinations et de leurs passions, autrement dit de leurs instincts, et du type d'émotivité qu'il leur vaut. Chacun sent plus ou moins profondement, et sent d'après des besoins et des intérêts personnels, qui révèlent son fonds le plus incommunicable et le plus invariable. D'où la personnalité des goûts, des humeurs, des désirs, des impulsions, etc., qui mettent une si grande diversité parmi les hommes, tous de même nature et tous de naturels différents.

2. *D'intelligence.* — Deux individus de naturels semblables et d'intelligences diverses auront des caractères différents. Il y a lieu de faire intervenir ici ce que nous avons dit des types d'imagination et de sensation (p. 221), et plus encore des types de pensée ou d'intelligence proprement dite. Non seulement nous sommes plus ou moins intelligents, mais nous sommes diversement intelligents, selon que prédominent en nous des méthodes de pensée abstraite ou de pensée concrète, de logique ou de fantaisie, selon que la raison obtient ou n'obtient pas le primat sur nos activités intérieures. Etc.

3. *De volonté.* — La volonté varie étonnamment d'individus à individus, soit quant à sa puissance, soit surtout quant à ses méthodes de décision. Tel abandonne sa vie à la spontanéité des instincts ; tel la soumet au contrôle perpétuel de sa raison. Il y a des impulsifs ; il y a des abouliques et des indécis ; et il y a des volontaires, des « caracteres décidés ». Celui-ci est passif, et abandonne son action à la direction d'autrui ; celui-là est actif, se détermine par lui-même, et possède assez de volonté pour vouloir àux lieu et place des autres. On naît avec des aptitudes inégales à obéir et à commander. Etc.

III. L'hérédité. — Ni le tempérament ni le caractère ne se peuvent comprendre sans la double hérédité physiologique et psychologique. *Hérédité lointaine de la race* : ni pour le corps ni pour l'esprit il n'est indifférent de naître français ou chinois. *Hérédité immédiate de la famille*, qui lègue à ses membres, selon des lois que l'on commence à peine à déterminer, une constitution physique semblable, des maladies spéciales, etc., et une constitution psychologique semblable, avec des aptitudes communes, et des caractères frappés au même coin. Toutes les études sur l'atavisme, sur les conséquences physiques et morales de l'alcoolisme, sur la création de types sociaux par les mariages, sur les hérédités directes, indirectes et croisées, etc., fournissent des éléments nécessaires à la définition du caractère individuel.

§ 2. — Évolution du caractère

Nous n'avons déterminé jusqu'ici que le tempérament et le caractère primitifs et innés. La question se pose de savoir s'ils demeurent invariables à travers la vie, ou s'ils se modifient par le jeu de lois naturelles, et si enfin l'on peut espérer les transformer par l'éducation, tant celle que l'on reçoit que celle que l'on se donne.

I. Théories de l'immutabilité du caractère. — Divers penseurs ont professé l'immutabilité du tempérament et du caractère. On peut dire qu'ils ont été devancés en cela par le sens commun. Rien de plus ordinaire que d'entendre dire : « il est comme cela, vous ne le changerez pas » ; ou encore : « prenez-moi comme je suis, je ne puis être différent ». Cet empirisme a trouvé ses théoriciens chez les physiologistes, chez les philosophes et chez les criminalistes.

Selon Bichat, « le tempérament physique et le caractère moral ne sont pas susceptibles de changer par l'éducation. Elle peut modérer l'influence du second, rendre l'empire du jugement et du raisonnement supérieur au sien. Mais vouloir par elle le dénaturer, adoucir ou exalter les passions dont il est l'expression habituelle, agrandir ou resserrer leur sphère, c'est une entreprise analogue à celle d'un médecin qui essayerait d'élever ou d'abaisser de quelques degrés, et pour toute la vie, la force de contraction ordinaire au cœur dans l'état de santé ».

De même, mais cette fois pour des raisons philosophiques, Schopenhauer, à la suite de Kant, considère que notre caractère

empirique n'est que l'expression d'un caractère intelligible immuable, qu'il ne fait que développer dans le monde sensible de l'espace et du temps. La volonté de vivre, qui est métaphysique en son fonds, comme la nature, ne peut, comme elle, que demeurer identique à elle-même jusqu'à ce qu'elle s'éteigne.

Enfin le criminaliste italien Lombroso a établi une théorie du « criminel-né », qui est celle d'un tempérament déterminant un caractère fatalement voué au crime, en dépit de tous les efforts contraires de l'éducation, de la répression sociale, et même des résistances intérieures du criminel.

II. **La plasticité du caractère.** — Ces différentes doctrines viennent se briser contre les faits certains de transformations du caractère. Ses éléments innés ont à se combiner avec des éléments acquis, représentés par des habitudes. Et les uns et les autres restent soumis au gouvernement de la volonté.

1. Le tempérament, déjà, se montre plus ou moins modifiable, soit par l'évolution de la vie, qui ne laisse pas d'altérer sa constitution primitive : on n'a pas toujours dans la vieillesse exactement celui de son enfance ; soit par l'influence des maladies, surtout des maladies chroniques ; soit enfin par toute autre cause persistante, comme les changements de régime, de climat, d'hygiène, de profession, etc. Tout cela détermine des *habitudes organiques* (p. 93), que l'on ne saurait considérer comme inefficaces sur l'organisme, alors surtout que l'on constate si facilement leur efficacité sur l'âme. Car il est d'expérience, par exemple, que bien des maladies « changent le moral ». Il y a des psychologies du tuberculeux, de l'arthritique, du névrosé, de l'infirme méchant, etc., bien différentes de la psychologie première de ces individus à l'état sain. Et il y a pareillement la psychologie de l'enfance et de la vieillesse, celle des végétariens et celle des carnivores, celle des habitants des pays chauds et celle des habitants des pays froids, etc. Il faut donc attribuer déjà quelque plasticité du tempérament.

2. D'autre part, le caractère lui-même offre encore une plus grande plasticité que le tempérament, les habitudes psychologiques qui le modifient étant autrement riches et élastiques que les habitudes organiques. — *a*) Si le naturel est fait d'instincts, il ne peut que subir le contre-coup de l'évolution de ces instincts. Or nous avons vu (p. 466) tout ce qu'ils doivent aux habitudes qui viennent les renforcer ou les inhiber. Il n'y a guère d'exemple d'hommes conservant intact leur naturel inné, et qui ne se le lais-

sent de façon ou d'autre modifier par la vie. Car « rien ne forme comme la vie » ; c'est elle qui finalement fixe à chaque instinct la limite de ses possibilités, et réduit ses prétentions à une juste mesure. — *b*) D'autre part, toutes les acquisitions de l'intelligence viennent influencer le jeu naturel du caractère. Toute idée est efficace, et les idées mènent les hommes à l'égal des instincts. Deux hommes à naturel et à intelligence semblables auront des caractères différents s'ils ont des principes et des préjugés différents. Il sera toujours essentiel de savoir de quel stock d'idées morales, religieuses, politiques, économiques, etc., un homme est nanti pour prévoir ses réactions, c'est-à-dire pour pénétrer son caractère. — *c*) Enfin, il s'en faut bien que nos méthodes de décision soient fixées une fois pour toutes, et que la volonté soit immuable. Rien de moins scientifique, en vérité, que les dogmes de la fatalité du tempérament et du caractère. Leurs déterminismes physiologique et psychologique seraient absolus si rien ne venait les contredire, s'ils n'étaient pas soumis à la liberté et à son *self-control*. Mais précisément ce contrôle est un fait. Il nous fait les maîtres de nos méthodes d'agir, et finalement de notre caractère même. C'est pourquoi l'on nous en tient toujours comme responsables, ainsi que de nos actions. Il n'y a pas plus de criminel-né que d'honnête homme-né, encore que l'on naisse avec des prédispositions inégales au crime et à la vertu. Chacun reste plus ou moins l'artisan de sa vie et de sa personnalité. C'est ce dont conviennent des déterministes aussi convaincus que Leibnitz et Stuart Mill.

III. Les facteurs de l'évolution du caractère. — Pratiquement l'on peut ramener cette évolution au jeu de différents facteurs. — 1. Les *facteurs physiologiques* de l'âge, de la croissance, du régime, du climat, des exercices corporels, des maladies, etc. — 2. Les *facteurs psychologiques* des habitudes individuelles, de l'usage ou du non-usage des instincts, de la réflexion qui les modère, de l'expérience enfin, souveraine maîtresse de la vie. — 3. Les *facteurs sociaux*, qui sont parmi les plus efficaces, avec tout ce qu'ils comportent d'habitudes sociales. Tout ce que nous avons dit du jeu de l'imitation dans la société trouve ici sa place (p. 173). On est toujours forcément par quelque côté l'homme de son temps, de son pays, de sa petite ville, de sa famille, de son milieu, de son métier, etc. Un français du XVIIIe siècle ne pouvait avoir le caractère d'un français du XVIIe ou du XIXe siècle.

Il y a donc de la marge pour toute éducation, en particulier pour l'éducation de la volonté. On peut plus ou moins transformer le caractère des hommes ; et ils peuvent plus ou moins se le transformer eux-mêmes. Non seulement on peut apprendre à canaliser vers le bien des forces originellement susceptibles d'évoluer également vers le mal ; mais l'on peut aussi arriver à augmenter et à diminuer ces forces mêmes, à briser des énergies et à en créer. L'instinct si puissant de l'honneur, par exemple, n'a rien d'inné ; et la civilisation nous apprend tous les jours à réfréner définitivement des instincts de férocité et de cruauté qui ne sont que trop naturels. Tout éducateur est certainement plus ou moins responsable du caractère de ses élèves. On a justement reproché à Fénelon d'avoir dévirilisé celui du duc de Bourgogne. Et l'on a tout aussi justement fait un mérite à l'Eglise d'avoir humanisé celui des Barbares.

§ 3. — Classification des caractères

I. **Le problème**. — 1. Si individuel que soit le caractère d'un homme, il ne laisse pas de ressembler au caractère d'autres hommes. On peut donc distribuer les caractères par familles, sinon par espèces. Le sens commun déjà s'exerce à le faire, et à ranger les gens par catégories, généralement établies selon des passions prédominantes. C'est ainsi qu'il distingue les avares, les ambitieux, les hypocrites, les savants, etc. Chacun de ces caractères a ses manifestations stéréotypées, ses gestes, ses façons de parler et de se taire, de se comporter et d'agir, ses mœurs, ses idées, ses principes, etc. D'où les « comédies de caractère », les « romans de caractère », et enfin la branche de la littérature illustrée par Théophraste et La Bruyère.

2. Le problème scientifique serait d'arriver à des déterminations précises, fondées sur des diagnostics certains, et enfin sur une classification bien établie. Ce problème n'est pas encore résulu, et offre de grandes difficultés.

a) D'abord en ce qui concerne le *diagnostic* des caractères. Celui des tempéraments est déjà incertain, comme nous l'avons vu. Leur morphologie varie trop au gré des théoriciens, et plus encore au gré de ceux qui appliquent leurs doctrines. C'est ce qui a fait sombrer, en particulier, les doctrines lombrosiennes de la morphologie des criminels. Mais le diagnostic du caractère lui-même est plus difficile encore que celui des tempéraments. Sans doute il est relativement aisé dans les cas de passions uniques ; mais il l'est moins lorsqu'il s'agit, comme c'est le cas normal, du mélange complexe d'instincts, d'habitudes et de passions, qu'une passion dominante ne suffit pas à effacer. La physiognomonie, la graphologie, la mimique, etc., si souvent consultées, n'offrent que rarement des renseignements concordants et sûrs. Ces arts divinatoires ne sauraient dispenser de l'analyse psychologique des états de conscience. Or celle-ci est infinie.

b) A son tour la *classification* des caractères présuppose la détermina-

tion préalable de critériums certains d'espèces authentiques. Faut-il demander ces critériums, avec le sens commun, aux passions prédominantes ? ou, avec Ribot, au dosage des facultés ? ou, avec Höffding, à la triple opposition de plaisir et de douleur, de force et de faiblesse, de rapidité et de lenteur, qui caractérise l'exercice des instincts ? ou avec d'autres, enfin, à d'autres principes ? Autant de critériums, en effet, autant de classifications diverses. La charactérologie n'est pas encore à la veille d'être constituée.

II. **Un type de solution**. — Voici, à titre d'indication, la classification que propose M. Malapert. Il divise les caractères en :

I. Apathiques, à sensibilité nulle. — 1. *Apathiques purs*, sans intelligence ni activité. — 2. *Apathiques intelligents*, surtout assimilateurs. — 3. *Apathiques actifs*, lents et calmes (Louis XI).

II. Affectifs à sensibilité vive. — 1. *Sensitifs*, très aptes à jouir et à souffrir : *a) sensitifs passifs*, très déprimables ; *b) sensitifs vifs*, mobiles et hédonistes (Diderot). — 2. *Emotifs : a) Emotifs mélancoliques* (Amiel) ; *b) Emotifs impulsifs et irritables* (J.-J. Rousseau, Musset). — 3. *Passionnés*, s'emportant dans un sens défini (Napoléon, Danton).

III. Intellectuels. — 1. *Intellectuels affectifs*, qui jouent avec les idées (Montaigne). — 2. *Intellectuels spéculatifs* (Kant, Cuvier).

IV. Actifs. — 1. *Actifs médiocres*, agissant pour agir (sportsmen). — 2. *Actifs agités*. — 3. *Grands actifs*, intelligents et sans scrupules (César).

V. Tempérés. — 1. *Equilibrés amorphes et médiocres*. — 2. *Equilibrés supérieurs* (Gœthe).

VI. Volontaires, et maîtres de soi.

A quelque définition et à quelque classification que l'on s'arrête, il faudra toujours consentir à ne leur accorder qu'une valeur purement empirique. Car tout caractère est forcément individuel, et il n'y a pas de science de l'individu. La personnalité, comme la vie, garde toujours un fonds inaccessible et inexprimable.

LIVRE V

L'ACTIVITÉ OU LA VOLONTÉ

I. Définitions. — Au sens général du mot, *toute la vie psychique n'est qu'activité.* Cela est vrai biologiquement : car tous les processus vitaux ne sont que des mouvements : *vita in motu.* Cela est vrai psychologiquement ; car la vie psychique est pur dynamisme. L'activité de la pensée, en particulier, ne le cède en rien aux activités de l'action proprement dite : penser, c'est toujours agir.

Au sens restreint du mot, on entend par activité l'*ensemble des mouvements et des actes extérieurs par lesquels se réalise la vie de relation.* Cette vie manque au végétal, qui ne se déplace pas, mais utilise sur place et de son mieux le milieu extérieur, qu'il accepte tel quel. L'animal se déplace, va chercher sa nourriture, fuit ses ennemis ou les combat, se rapproche et s'éloigne des objets, se meut et les meut, etc., bref, modifie et varie sans cesse ses relations avec eux. Il le fait grâce à des appareils physiologiques de locomotion et d'action ; appareils composés anatomiquement d'os, de tendons et de muscles chez les animaux supérieurs. Nous avons donc d'abord une *activité physiologique et musculaire.*

Mais nous avons en plus une *activité psychologique.* Car, et c'est là le grand fait, l'action musculaire est progressivement dominée par la conscience ; la vie de relation est déclenchée et dirigée par des sensations et des idées, par des connaissances. La volonté, au sens le plus étendu du mot, celui où on l'attribue aux animaux aussi bien qu'à l'homme, exprime ce fait général ; *elle est la faculté qui assure à la conscience la disposition de l'activité du corps.* Elle est donc la plus haute et la dernière manifestation de l'influence du moral sur le physique. Avec elle, nous achevons l'analyse du rôle de la conscience dans la vie ; et nous vérifions indéfiniment l'inanité des thèses mécanistes sur

la conscience épiphénomène de luxe et inefficace. Cet épiphénomène va nous apparaître progressivement comme le phénomène biologiquement le plus indispensable et le plus efficace.

II. **Évolution de l'activité.** — On la formule généralement ainsi : il y a d'abord le *réflexe*, qui n'est qu'une activité physiologique automatique ; puis viennent l'*instinct* et l'*habitude*, qui sont des activités psychologiques automatiques ; puis enfin *la volonté* proprement dite, réservée à l'homme, et qui est une activité intelligente et libre. La formule est juste, en tant qu'elle exprime un *ordre d'apparition* ; elle ne l'est plus si on lui fait exprimer un *ordre de substitution*. L'on entend souvent, en effet, que le réflexe disparaît devant l'instinct, et que l'instinct disparaît à son tour devant la volonté. Or il n'en est rien. L'instinct se superpose aux réflexes qu'il utilise ; et la volonté conserve, en les dirigeant, les réflexes et les instincts. L'activité évolue *par différenciations successives de fonctions*, dont les dernières présupposent les premières, qu'elles ne détruisent ni ne remplacent. C'est ainsi que nous avons vu évoluer la connaissance, de la sensation à la pensée ; les fonctions intellectuelles inférieures fournissant un point d'appui aux fonctions supérieures qui les absorbent. Et c'est ainsi qu'évolue toute vie (p. 57)

III. **Le phénomène biologique fondamental de l'activité.** — C'est donc le réflexe, d'après ce que nous venons de dire. Il importe d'en établir dès l'abord une conception exacte et compréhensive.

1. *Conception physiologique et psychologique.* — Les physiologistes envisagent de préférence le réflexe dans un cas privilégié, celui du mouvement déterminé par une excitation périphérique chez les animaux à système nerveux. L'excitation, recueillie par un nerf centripète, ou sensitif, aboutit à un centre, où elle provoque une décharge nerveuse qui va, par un nerf centrifuge, ou moteur, contracter quelque glande ou quelque muscle. Tels le réflexe rotulien, le réflexe palpébral, les réflexes de la salivation, de la déglutition, etc. — Les psychologues, à leur tour, caractérisent le mouvement réflexe par son absence de conscience. En effet, l'excitation déclenche la réaction avant de donner lieu à une sensation. Et si la sensation survient, comme il arrive chaque fois qu'on perçoit le mouvement accompli, elle ne survient qu'après coup, et n'a pas intervenu dans sa production. — Ces définitions sont justes, mais elles sont tout extérieures, n'éclairent pas le phénomène, et ne l'envisagent que dans ses manifestations les plus classiques. Il y a des réflexes chez les animaux inférieurs sans systèmes musculaire et nerveux différenciés. Il convient donc d'élargir et d'approfondir nos définitions.

2. *Conception biologique.* — Concevons d'abord biologiquement tout animal comme un réservoir de forces internes, accumulées dans son organisme, et particulièrement dans son système nerveux. Cet animal

est d'abord un corps situé dans le monde extérieur. A ce titre, il participe aux mouvements physiques ; d'autres corps peuvent le déplacer et le heurter ; il est soumis aux lois de la pesanteur, de l'électricité, de la lumière, etc. Tous les mouvements physiques qu'il subit de ce chef sont soumis aux lois de la causalité physique, et au principe d'inertie : ce sont des phénomènes déterminés par des causes, et où *la réaction est égale à l'action*. Mais l'organisme vivant a, en outre, ses mouvements propres, où il actualise son potentiel d'énergies internes ; mouvements non plus déterminés par des causes, mais déclenchés par des excitations. Et nous avons à leur appliquer la formule nouvelle et biologique de l'*inégalité de la réaction et de son excitation*. C'est pourquoi nous disons que celle-ci déclenche, et non pas qu'elle cause, la réaction, qui la dépasse toujours. Il n'y a plus inertie, mais spontanéité ; car la cause dernière et adéquate de la réaction est dans les forces internes libérées, et libérées finalement selon des nécessités biologiques, selon les besoins de l'organisme vivant. *Appelons réflexe tout mouvement vital déclenché par une excitation quelconque.*

Ces mouvements réflexes sont caractérisés immédiatement par leur automatisme, par leur uniformité et par leur adaptation. Ils sont automatiques, et font immédiatement suite à leur excitation suffisante. Ils sont uniformes, et sont des mouvements stéréotypés, toujours les mêmes. Ils sont enfin adaptés, et jouent dans la vie un rôle conforme aux finalités de l'être vivant.

3. *Diverses formes de réflexes.* — D'autre part, un mouvement vital peut être déclenché par diverses excitations. Soit par exemple un mouvement d'extension de mon bras. Ce mouvement peut être déterminé par mon voisin, qui me le saisit et me l'allonge ; c'est alors un mouvement physique. Il peut être en outre provoqué par un choc sur le coude ; c'est un réflexe à excitation extérieure, analogue au réflexe rotulien. Il peut également faire suite à quelque excitation physiologique interne ; j'étendrai alors le bras comme les enfants le font au berceau, et l'on dira que je le fais, comme eux, par démangeaison de dépenser un trop-plein d'énergies. Il peut aussi être consécutif à une perception, comme si je vois un fruit sur le compotier, et y tends la main. Il peut enfin réaliser une volonté explicite, et alors je meus le bras parce que je veux le faire. En tous ces cas le mouvement est resté physiquement le même. Dans tous également, sauf dans le premier, il a été accompli par le jeu de forces internes déclenchées par des excitations ; c'est donc toujours un réflexe. Mais il convient de retenir la diversité des *stimuli* qui provoquent le réflexe : stimulus physique et externe, stimulus physiologique et interne, stimulus psychologique d'une représentation ou d'une volition. L'évolution de l'activité se fait, pour une bonne part, grâce à l'excitation de nos réflexes fondamentaux par des stimuli nouveaux et de plus en plus psychologiques.

4. *Associations de réflexes.* — Enfin, nous n'avons envisagé jusqu'ici le réflexe que dans le cas d'un mouvement simple, ou relativement simple. Il y a aussi, et surtout, des mouvements composés, qui ne peuvent se concevoir que par des *associations de réflexes*. Associations simultanées, comme lorsque les mouvements automatiques de la main entraînent ceux des bras et du corps. Associations successives, comme lorsque les réflexes de la salivation entraînent ceux de la déglutition, puis ceux de la

digestion, puis ceux de l'assimilation, etc. Il y a ainsi des chaînes de réflexes dans la plupart de nos activités vitales. Ces chaînes s'agencent, chez les animaux supérieurs, dans les centres nerveux, qui ne servent pas seulement à transformer l'excitation en réaction, mais encore, et même davantage, à organiser la suite des mouvements vitaux. L'encéphale, en particulier, est le lieu des associations physiologiques de réflexes, avant d'être le lieu des associations psychologiques d'images et de connaissances (p. 152).

IV. Utilisations biologiques des réflexes. — Ils dominent les processus de toutes nos vies. On les retrouve en particulier :

1. *Dans la vie organique*, qui est assurée par le jeu indéfini de réflexes organiques à *stimuli* intérieurs. C'est par eux que se réalise le dynamisme continu des fonctions vitales de l'assimilation et de la désassimilation des aliments, de la circulation du sang, etc. Tout se fait par des mouvements indépendants de notre volonté, mais non pas indépendants les uns des autres, ni des nécessités organiques. Ils se servent mutuellement d'excitations les uns aux autres ; ils se composent et se suivent au mieux des besoins de la vie. On trouve là le premier cas de l'*automatisme physiologique*, dont la prodigieuse activité du cœur, si énergique, si infatigable, et si bien rythmé, nous donne l'exemple le plus éclatant. Automatisme qui reste sous la direction du bulbe, notre plus ancien cerveau, celui qui préside à la vie végétative.

2. *Dans la vie de relation.* — C'est ici le lieu de reprendre les distinctions énoncées plus haut.

a Nous avons d'abord les *réflexes moteurs* à *stimuli* extérieurs. Ce sont ceux qui ont le plus frappé par leur soudaineté, par leur absence de psychisme, et par leur automatisme, qui est toujours un automatisme physiologique.

b Nous avons ensuite les *instincts* et les *habitudes*, qui ne sont point des mouvements nouveaux, mais la coordination de mouvements anciens, désormais déclenchés et dirigés par des représentations. Tout instinct et toute habitude est essentiellement à base de réflexes, mais de réflexes à *stimuli* psychiques. C'est pourquoi il faut invoquer désormais un *automatisme psychologique*. Aussi, tandis qu'on parle de *mouvements* réflexes, on parle, et à juste titre, d'*actes* instinctifs et habituels. L'acte commence au moment où le mouvement devient volontaire, au sens le plus général du mot, c'est-à-dire émane de la conscience. Un enfant au berceau qui agite au hasard bras et jambes, fait des mouvements ; il fait un acte en tendant les bras à un objet qu'il désire atteindre. Tous les actes instinctifs et habituels mettent évidemment en jeu chez nous l'encéphale, pour la coordination des représentations et des réflexes qu'ils utilisent.

c Enfin la *volonté proprement dite*, ou *la fonction de direction de l'action par la pensée réfléchie*, réalise ses fins et ses plans en se soumettant toute l'instrumentation des instincts et des habitudes, d'abord, puis, avec eux et par eux, des réflexes. Elle non plus ne crée pas de mouvements nouveaux, mais dispose de tous les mouvements. Elle a à son service tout l'automatisme physiologique (moins celui de la vie organique, qui lui échappe normalement), et tout l'automatisme psychologique, l'un et l'autre soumis à sa liberté. Il lui revient de déclen-

cher et de diriger toutes nos activités. Mais finalement tout ce qu'elle veut s'exécute par des muscles et des nerfs ; c'est pourquoi son action n'est qu'une manipulation de réflexes, merveilleusement multipliés et agencés à mesure que s'enrichit la vie. Elle en joue comme un organiste d'un clavier, et compose avec eux les mélodies et les harmonies des actions qu'elle a conçues et décidées.

CHAPITRE XXIX

L'INSTINCT OU L'ACTIVITÉ ANIMALE

I. L'intelligence animale. — Le mot instinct est d'un polysémantisme désespérant. Nous l'avons vu pris au sens de sensibilité animale : et nous avons parlé des instincts-besoins ou des instincts-inclinations. Nous allons le prendre dorénavant au sens d'activité animale. Mais on le prend aussi au sens d'intelligence animale. Nous n'avons évidemment pas à faire ex professo la psychologie de cette intelligence (et moins encore à traiter le problème métaphysique de l'âme des bêtes). Toutefois, il nous en faut dire quelques mots, l'activité animale étant, comme l'activité humaine, régie par des connaissances ; ignorer ces connaissances, ce serait se condamner à ignorer le mécanisme des actions instinctives. Formulons donc les quelques faits fondamentaux qui nous sont ici indispensables.

1. Les animaux ont une vie psychique. — Descartes l'a nié, en prétendant les réduire à de pures machines, et ramener tous leurs phénomènes à des phénomènes mécaniques. Ce qui permettait à son disciple Malebranche de battre sa chienne en disant : « cela crie ; mais cela ne sent pas. » Cette thèse mécaniste a été souvent reprise, en particulier par des physiologistes contemporains, Bethe, Beer, Nuel, etc. Les arguments ne varient pas et se ramènent toujours à dire qu'attribuer des faits psychiques aux animaux c'est faire de l'anthropomorphisme, et renoncer à la méthode scientifique. Celle-ci exige qu'on examine les faits du dehors, comme ils se présentent à l'observation des sens, et sans y introduire un psychisme intérieur, nécessairement impossible à contrôler. — Ces arguments sont sans valeur.

a. *L'observation extérieure, et pleinement scientifique, nous force à reconnaître chez les animaux des critériums morphologiques, anatomiques et physiologiques de la conscience.* — Ils ont les organes des sens, et les ont analogues aux nôtres ; ils ont un

système nerveux, un cerveau, des centres sensoriels. Leur dénier tout psychisme, c'est décréter l'inutilité biologique de tous ces appareils ; et il n'est pas d'attitude plus antiscientifique. Nous concluons de ce que les animaux présentent un foie, un estomac, des viscères, etc., qu'ils ont une vie organique ; il y a la même raison de leur attribuer des fonctions psychiques, afférentes aux organes de connaissance qu'ils présentent. Sinon, il faut faire de l'homme un monstre dans la nature, et consentir à voir dans son intelligence un phénomène sans préparation, et finalement sans rapports avec sa constitution physiologique. C'est là le paradoxe cartésien, paradoxe métaphysique, qui est un défi à la science.

b. *L'observation extérieure nous donne également des critériums pratiques et empiriques de la conscience.* — Nous voyons les animaux accommoder leurs sens, regarder, écouter, diriger leur action d'après ce qu'ils voient et entendent, chercher leur nourriture, etc. Nous les voyons également manifester des émotions, sentir, souffrir, crier, témoigner d'inclinations bienveillantes ou malveillantes, aimer, haïr, etc., etc. — Ces critères pratiques peuvent même suppléer à l'absence de critères anatomiques, par exemple chez les protozoaires, dont l'action apparaît dominée par des contacts, par des « tactismes », c'est-à-dire par des sensations tactiles selon lesquelles elle varie et s'adapte *hic et nunc*. Il serait aussi ridicule de refuser le psychisme à ces animaux, du fait qu'ils n'ont pas de système nerveux, que de leur refuser l'assimilation, du fait qu'ils n'ont pas de système digestif, ou l'activité, du fait qu'ils n'ont pas de système musculaire.

c. *Ces déterminations du psychisme des animaux n'impliquent aucun anthropomorphisme.* — Il y aurait anthropomorphisme à leur attribuer *notre* psychisme ; mais il n'y en a point à leur attribuer un psychisme *analogue* au nôtre. Et on ne le fait que par une application de l'universelle *méthode d'analogie*. De même que nous concluons l'identité de la vie psychique chez tous les hommes de l'identité de leurs organes et de leurs actions pratiques, de même nous concluons l'analogie de la vie psychique des animaux de l'analogie de leurs organes et de leurs actions pratiques. Et ces conclusions, de part et d'autre, ne suppriment pas l'impossibilité d'observer directement le psychisme, qui nous échappe aussi bien chez les hommes que chez les animaux. Elles n'en sont pas moins également certaines et scientifiques dans les deux cas.

2. **La vie psychique des animaux évolue indéfiniment des protozoaires à l'homme.** — Elle évolue parallèlement à l'évolution des organes sensoriels et des centres nerveux, qui en sont les conditions, et à celle des actions instinctives, qui en sont les manifestations extérieures. C'est ce qui rend si complexe la psychologie des animaux. A vrai dire, il n'y a pas *une* psychologie animale, mais au moins autant *de* psychologies qu'il y a d'espèces animales : chacune a nécessairement son psychisme comme son organisme propres. Pour simplifier, l'on peut considérer, au lieu des espèces, les genres, et faire la psychologie, par exemple, des protozoaires, des insectes, des crustacés, des poissons, des oiseaux, des mammifères, etc. En allant ainsi de bas en haut, l'on voit la conscience, d'abord réduite au sens du toucher, s'enrichir progressivement de nouveaux sens, et donc de nouvelles mémoires, jusqu'aux mammifères, dont le psychisme est le plus voisin du nôtre. Il n'en est pas moins infiniment distant : la psychologie, comme la biologie, force à creuser un abîme entre l'homme et le singe, par exemple, dont des théories tapageuses prétendaient, il n'y a pas un demi-siècle, le faire descendre. De même que son cerveau accuse une différence brusque et énorme de valeur quantitative et qualitative, de même, et plus encore, son intelligence manifeste des prérogatives sans équivalent animal. Il est le seul à présenter le psychisme supérieur, caractérisé par la raison, dont le déterminisme logique régit ses fonctions de jugement et de raisonnement, et par la réflexion et les conceptions abstraites. Il est le seul animal qui parle, encore que beaucoup d'autres aient des organes de phonation, parce qu'il est le seul qui pense. D'où le mot de Pascal : « instinct et intelligence, marques de deux natures ».

Il y aura donc toujours danger certain d'anthropomorphisme à attribuer nos fonctions supérieures aux mammifères, a fortiori aux animaux moins élevés dans la série. Tout ce que l'on peut faire, c'est, par une méthode de dégradation successive du psychisme, de leur attribuer nos fonctions inférieures, *mais diminuées de la valeur spéciale que leur vaut chez nous leur information par la pensée.* Les mammifères témoignent d'imagination (ils rêvent : le chien de chasse endormi donne de la voix selon le gibier qu'il poursuit), de mémoire et d'association (ce qui permet de les dresser). Ils manifestent des inclinations diverses, égoïstes et sociales. Ils ont des sensations, dont les psycho-physiologistes établissent même, comme pour les nôtres, des minimums et des maximums perceptibles, etc. Nous ne

saurions ici entrer dans ce détail, indéfiniment variable selon les genres et les espèces. Qu'il nous suffise de savoir qu'il y a un psychisme certain chez les animaux, et d'interpréter avec lui leur activité instinctive.

II. **Les problèmes de l'instinct, ou de l'activité animale.** — L'activité animale est dominée par les besoins auxquels elle est coordonnée, et par les tendances auxquelles ces besoins donnent lieu. Nous passons ainsi naturellement des instincts-besoins et des instincts-tendances, que nous avons étudiés (p. 464), aux instincts-savoir-faire, par lesquels la vie les satisfait. Ces savoir-faire se révèlent extérieurement d'abord par les *tropismes*, qui sont, peut-on dire, la seule activité extérieure des végétaux, et la première activité des animaux. Au-dessus des tropismes, nous avons les *instincts* proprement dits, ceux qui font parler des « merveilles de l'instinct ». Ici encore il nous faudrait procéder par espèces. De même qu'il n'y a pas une psychologie, mais des psychologies de la connaissance animale, de même ne devrait-il pas y avoir une psychologie de l'instinct en général, mais des études analytiques de chaque instinct spécifique. C'est cependant de l'instinct en général que nous allons traiter ici, au risque de tomber dans quelque confusion, et de manquer à faire les discernements nécessaires. C'est que nous ne faisons de psychologie animale que ce qui est nécessaire pour la psychologie humaine. Nous nous contenterons donc : 1. *d'analyser les tropismes* ; puis 2. de *caractériser les instincts* ; 3. d'établir leur *jeu psycho-physiologique* ; 4. et de donner quelques conclusions sur leur *nature*, 5. et sur leur *origine*.

Article I. — *Les tropismes*.

I. **Les faits.** — Les botanistes ont été les premiers à parler de tropismes. Ils entendent par là certains phénomènes d'orientation dans la croissance des végétaux, phénomènes consécutifs à des excitations lumineuses, à la pesanteur, à l'humidité, etc. Ainsi, une plante s'oriente vers la lumière; placée dans une cave elle infléchit et allonge sa tige vers le soupirail d'où vient cette lumière (*phototropisme*). Pareillement, un arbre enfonce verticalement en terre sa racine (*géotropisme positif*) et dresse verticalement son tronc, ou rameau axial (*géotropisme négatif*). Il y a lieu également de parler d'*hydrotropisme*, de *thermotropisme*, etc. : toute excitation qui détermine une attraction ou une répulsion dans une plante détermine par là même en elle un tropisme positif ou négatif, orientant sa croissance.

Or de telles excitations agissent encore sur les animaux, et avec une netteté particulière sur les animaux inférieurs, si voisins des végétaux;

ce qui amène à parler de tropismes animaux. *Phototropisme positif* des serpules, qui s'épanouissent à la lumière, et des papillons qui vont se brûler à la lampe ; *phototropisme négatif* de la punaise des lits, qui fuit la fenêtre éclairée. *Géotropisme* des polypes, qui inclinent leurs bras vers la terre. *Hydrotropisme* des crabes, qui se dirigent vers l'humidité. *Chimiotropisme* des paramécies, qui, placées dans un cristallisoir plein d'eau, où l'on fait tomber une goutte d'acide acétique, se groupent dans la région acidulée ; des diptères, qui vont vers le flacon d'où s'échappent des éthers ou des acides de fruits fermentés, etc., etc. L'effet du tropisme est toujours d'orienter l'animal, soit dans sa croissance, soit surtout dans ses mouvements de locomotion, vers la source de l'excitation, si le tropisme est positif, ou dans la direction inverse, s'il est négatif.

II. **Les interprétations.** — 1. *Interprétation psychologique.* — Les tropismes ont été longtemps appelés des *tactismes* (*phototactisme*, *chimiotactisme*, etc.) ; ce qui faisait intervenir dans leur jeu une sensation de toucher. La difficulté de s'assurer objectivement de cette sensation chez les animaux inférieurs rend, chez eux au moins, l'interprétation incertaine. Mais elle garde tout son prix à mesure qu'on s'élève dans la série : les papillons reçoivent l'excitation lumineuse sur des cellules optiques ; les diptères ont des cellules olfactives, etc. Chez nous, enfin, il est difficile de nier le psychisme de nos tropismes. Car c'est une illusion trop fréquente de réserver le tropisme aux animaux inférieurs : il existe chez tous les animaux, qui tous se montrent plus ou moins sensibles aux excitations de la lumière, de l'humidité, des substances chimiques, etc. Il y a lieu ainsi de parler d'un phototropisme positif chez l'homme sain, et d'un phototropisme négatif chez l'albinos.

2. *Interprétation mécaniste.* — Loeb, Bohn, Cuénot, etc., entendent expliquer mécaniquement les tropismes. Ils remarquent qu'ils orientent en ligne droite l'animal vers la source de l'excitation, et qu'ils lui font suivre le chemin direct que suit le fer attiré par l'aimant. Que si deux excitations le sollicitent, par exemple deux sources lumineuses, il subit l'attraction des deux, et compose ses mouvements d'après la composition des excitations. Tout se passe, ou doit se passer, selon la loi mécanique du parallélogramme des forces. Ils parlent alors d'une *sensibilité différentielle*, qu'ils devraient plutôt appeler une *excitabilité différentielle*, puisque leur théorie tend d'abord à nier l'intervention d'une sensibilité psychique. L'animal se montre impressionnable aux variations de l'excitation : la punaise des lits, qui fuyait la fenêtre, se dirige vers elle quand on lui présente une lumière plus forte, etc. En noircissant l'un des yeux de l'insecte qui allait vers la lumière, c'est-à-dire en modifiant en lui la surface réceptrice de l'excitation, il tourne sur lui-même, et commence souvent un mouvement de manège, etc. Ainsi, l'excitation physique suffit toujours à rendre compte du mouvement et de sa direction.

3. *Interprétation biologique.* — L'explication mécaniste ne satisfait point nombre de savants (Jennings, Driesch, etc.), qui font intervenir, sinon des considérations de psychisme, du moins des considérations de biologie. Ils remarquent d'abord que le mouvement de l'animal vers la source d'excitation ne se fait pas nécessairement en ligne droite, ce qui devrait se produire s'il était purement mécanique : les paramécies ne se disposent point sous l'attraction de la goutte d'acide acétique comme les limailles de fer

sous l'attraction de l'aimant. Dès lors, l'excitation ne leur apparaît plus que comme une excitation, au sens biologique du mot ; elle déclenche le mouvement, et ne le détermine pas tout entier. De plus, il y a des excitations qui se trouvent suffisantes à un moment donné, et qui ne le sont pas à un autre moment : le chimiotropisme n'agit plus infailliblement sur un animal repu. Enfin une excitation qui déterminait d'abord un tropisme positif, dès qu'elle devient trop forte, détermine un tropisme négatif de même nom. Il faut donc faire appel aux forces internes des animaux, et à leur première orientation biologique. Ils réagissent aux excitations selon leur propre nature, et ne les subissent pas avec une fatalité mécanique. Bref, le *tropisme n'est plus qu'un réflexe*, dont l'excitation ne suffit plus à rendre raison. Ce réflexe obéit tout autant aux nécessités intérieures de la vie qu'à la nécessité extérieure de l'excitant. Lui aussi est instinctif, au sens où l'instinct réalise des besoins vitaux : il est le premier savoir-faire de la vie.

III. **Portée limitée des tropismes**. — Remarquons enfin que les tropismes, tels qu'on les présente, se limitent à des *mouvements de locomotion*. Or il y a bien d'autres mouvements, même chez les protozoaires. Si un chimiotropisme explique que l'infusoire se rapproche de sa nourriture, ou s'éloigne d'une particule nocive (sans préjudice de ce qu'il y a déjà de vital dans la sélection et l'élimination qui se manifestent sous cette attraction et cette répulsion), ce chimiotropisme n'expliquera plus les mouvements d'assimilation et de désassimilation, si nettement vitaux. L'amibe émet des pseudopodes vers sa proie, l'enveloppe et se rétracte sur elle, lui crée en elle-même une voie de pénétration, etc. ; cela est singulièrement peu mécanique et comporte des savoir-faire troublants. L'on ne saurait plus parler de tropisme ; et cependant l'on n'ose pas encore parler d'instinct. Mais comment éviter de parler au moins de tactisme, quand le toucher est si évidemment mis en œuvre ? — Nous trouvons en nous une analogie de ces phénomènes vitaux élémentaires : notre langue procède comme une amibe dans sa façon de se comporter vis-à-vis du bol ou du liquide alimentaire, qu'elle enveloppe, tourne, retourne, triture et projette finalement dans le gosier, par toute une série compliquée de mouvements coordonnés, dont non seulement la direction, mais la conscience même nous échappe. Or tout y apparaît subordonné à des sensations tactiles confuses, à des tactismes, qui ne sont point des connaissances, au sens où l'on perçoit des objets, mais qui sont des sensations tout de même, liées étroitement à l'action dont elles sont indiscernables. Il faudrait ici un terme intermédiaire entre le tropisme et l'instinct, nous détachant de celui-là, et nous orientant vers celui-ci.

En tout cas il faut renoncer à trouver dans le tropisme l'explication de toute l'activité animale, comme les mécanistes paraissent portés à le faire. Avec lui nous ne sommes qu'au seuil de cette activité ; il n'est que le point de départ des phénomènes de la vie de relation, pour laquelle il nous va falloir donner une prépondérance définitive aux considérations biologiques et psychiques.

Article II. — *Analyse descriptive de l'instinct.*

Prenons désormais le mot instinct au sens de savoir-faire, de

principe de mouvements, ou plutôt d'actes spontanés, par lesquels l'animal satisfait aux besoins de sa vie de relation. Tout animal a ainsi un certain nombre d'instincts, au moins autant que de besoins différents. On n'est que trop porté à ne lui en voir qu'un ou deux, ceux qui nous frappent le plus par leur ingéniosité ; il importe de reconnaître même les moins originaux.

I. Ses caractères empiriques. — Du point de vue empirique, les caractères qui servent à caractériser les actes instinctifs sont :

1. *Leur adaptation à leurs fins*, c'est-à-dire leur intelligence objective. C'est en ce sens que l'instinct est dit *infaillible*. Il est impossible de concevoir rien de mieux combiné que les travaux du castor, de l'abeille, qui résout de véritables problèmes de trigonométrie dans l'agencement de ses cellules, de l'araignée dans la construction de sa toile, des insectes, chez lesquels Fabre a montré des chirurgiens, des ingénieurs, des géomètres, des tapissiers, etc., etc. Le chapitre des « merveilles de l'instinct » est inépuisable. Un exemple classique est celui d'un hyménoptère, l'ammophile, qui triomphe si élégamment de difficultés apparemment insolubles. Il s'agit, pour cet insecte végétarien, d'assurer à sa larve carnivore, qu'il ne peut pas connaître, car elle ne doit éclore qu'après sa propre mort, une nourriture vivante, dans l'espèce un orthoptère lourd, l'éphippiger. Enfermer l'œuf avec l'éphippiger intact, c'est le vouer à la destruction ; avec l'éphippiger tué, c'est le vouer à la pourriture. Il faut que la proie soit vivante, immobile et désarmée. L'ammophile la paralyse, d'abord en lui malaxant la tête, puis en plongeant son aiguillon dans six centres nerveux successifs, qu'elle atteint à reculons au niveau des anneaux. Après quoi elle l'enferme, et dépose sur elle son œuf ; la larve, une fois éclose, n'aura plus qu'à se nourrir.

2. *Leur stupidité*, qui est égale à leur intelligence. C'est en ce sens que l'instinct est dit *aveugle*. Il ignore nettement les fins qu'il réalise si industrieusement. « Si l'on dérange par l'expérimentation l'instinct d'une araignée ou d'un chalicodonne, l'animal accomplit des actes absurdes à notre point de vue, ne s'occupant que d'achever une série d'actes, sans discerner s'ils sont devenus inutiles. Une araignée qui porte son cocon ovigère et le défend énergiquement, traîne et défend avec le même zèle une boule de liège qu'on a substitué au cocon,

et n'abandonne celle-ci que lorsque l'époque de l'éclosion est passée... Le chien le plus domestiqué continue à fouler sa couverture comme s'il devait dormir sur l'herbe, et le chat fait le geste de recouvrir ses excréments même s'ils sont déposés sur la pierre. » (Cuénot.) « L'abeille est admirable, mais c'est dans sa ruche : hors de là, elle n'est qu'une mouche » (Voltaire). Elle est incapable, par exemple, de sortir d'une carafe à goulot ouvert, mais dirigé en sens inverse de la fenêtre d'où vient le jour. Cette stupidité des animaux vient de ce que leurs instincts sont *spécialisés* à des actes déterminés, qu'ils sont incapables de modifier et d'adapter à des situations nouvelles.

3. *Leur spécificité.* Ils sont toujours réservés aux animaux d'une même espèce, et parfois à des individus déterminés de cette espèce. Chez les abeilles, ceux des reines ne sont pas ceux des bourdons ; et les instincts de la mellification, de la fabrication et la trituration de la cire, et de la nutrition des larves, sont réservés aux abeilles ouvrières, qui sont sexuellement neutres.

4. *Leur innéité.* Les instincts ne paraissent l'objet d'aucun apprentissage : chaque animal les possède tout entiers, et *immédiatement parfaits*, dès qu'il est assez développé, et que l'heure est venue de les exercer.

5. *Leur immutabilité.* L'expérience ne paraît rien y changer. Ni chez les espèces : les abeilles d'aujourd'hui travaillent comme celles du temps de Virgile ; ni chez les individus : les vieilles n'en savent pas plus que les jeunes. La perfection absolue des instincts a pour rançon leur imperfectibilité.

Tous ces caractères empiriques de l'instinct ont évidemment été déterminés par opposition aux caractères empiriques de l'intelligence humaine. Celle-ci apparaît comparativement : 1. *moins bien adaptée à ses fins*, et moins sûre de ses moyens, partout éminemment faillibles ; 2. *réfléchie*, et capable de se rendre compte de la finalité et de l'utilité de ses actes ; 3. *moins spécialisée*, mais au contraire apte à varier indéfiniment ses démarches ; 4. *moins parfaite* à l'origine, car elle doit perfectionner toutes ses opérations par un apprentissage qui ne cesse qu'avec la vie ; 5. *essentiellement perfectible*, et capable de bénéficier indéfiniment de l'expérience.

II. **Quelques restrictions.** — L'observation scientifique force à atténuer les caractères de l'instinct, qui ne se réalisent pas toujours à l'absolu, et qui présentent progressivement quelque plasticité, à mesure surtout que l'on monte dans la série animale. Fr. Cuvier remarquait déjà que les

instincts les plus fermes, les plus immobiles et les plus merveilleux, se rencontrent chez les insectes, c'est-à-dire chez les animaux les moins intelligents. Au contraire, dès qu'on arrive aux vertébrés, et surtout aux mammifères, la part de l'expérience s'accroît, et celle de l'instinct décroît. Il y a lieu, dès lors, de distinguer, pour les instincts savoir-faire, comme pour les instincts-tendances (p. 465), des *instincts primaires*, qui doivent être innés, immédiatement parfaits et imperfectibles, et ne comporter aucun apprentissage, parce que la moindre hésitation entraînerait la mort des individus et de l'espèce ; tel l'instinct de téter : et des *instincts secondaires*, qui, moins indispensables, peuvent évoluer sans danger, et se perfectionner par l'expérience.

Ces instincts secondaires sont soumis aux modifications des habitudes (p. 466), qui peuvent les effacer ou les renforcer, et engendrer des savoir-faire acquis à composer avec les savoir-faire innés. Les oiseaux apprennent à voler, et même à chanter ; on les voit utiliser de nouveaux éléments dans la construction de leurs nids ; dans leurs migrations, la direction de la caravane appartient aux plus anciens. Tous les animaux ont appris à se défier du fusil de chasse. Certaines espèces de poissons cessent de mordre à l'hameçon dès qu'un d'entre eux y a été pris. Si le mouton est, selon Aristote, le plus sot des animaux, il n'en est plus de même du loup, ni surtout du renard, de l'éléphant, et de nombre de bêtes, dont les ruses et le flair n'ont pas été inventés par La Fontaine. C'est ce qui permet le dressage et la domestication des animaux supérieurs, qui se prêtent à la création chez eux, par des habitudes psycho-physiologiques, de tendances et de savoir-faire nouveaux. D'une manière générale donc, il faut dire que l'instinct diminue et s'assouplit à mesure que se développe le psychisme, et que la mémoire et l'association, sinon une intelligence rudimentaire, viennent atténuer la rigidité et l'automatisme des savoir-faire innés.

Article III. — *Le jeu psycho-physiologique de l'instinct.*

Il est exactement le même que celui des habitudes, dont les instincts ne diffèrent que par les caractères tout extérieurs d'innéité et d'acquisition. Quelle que soit l'origine des savoir-faire d'un animal, ils mettent toujours en œuvre les mêmes mécanismes physiologiques et psychologiques.

I. Physiologiquement, tout instinct ne fait qu'exercer des associations de réflexes. — Réflexes simultanés et réflexes successifs (p. 535) : les uns et les autres coordonnés et enchaînés avec cette perfection mécanique qui explique à la fois l'automatisme des instincts, leur intelligence et leur stupidité. Leur automatisme, qui est celui de mouvements s'engrenant et se déterminant les uns les autres : l'insecte travaille exactement au dehors comme son appareil digestif travaille au dedans. Leur intelligence, qui n'est que l'adaptation objective des mouvements à leurs fins : il y a tout autant, et il n'y a pas plus de

perfection, dans les réflexes chirurgicaux de l'ammophile, que dans ses réflexes digestifs. Leur stupidité, qui est celle d'un mécanisme irréversible : les réflexes de l'insecte vont leur train comme les aiguilles d'une montre, et ne rétrogradent pas plus qu'elles. Ce que l'on appelle les erreurs de l'instinct est dû au fonctionnement de ses réflexes, qui cessent de correspondre à leurs fins par suite de quelque circonstance extérieure. C'est ainsi que l'araignée manipule sa boule de liège comme un cocon, que l'abeille continue à remplir une cellule percée, etc., etc.

II. Psychologiquement, l'instinct met en jeu un double psychisme :

1. Le psychisme d'une représentation, sensation, perception ou image, qui déclenche le jeu de l'acte instinctif. — C'est la vue du loup qui fait fuir la brebis, et la vue de la brebis qui fait accourir le loup ; c'est la perception des fleurs, ou du lever du jour, ou des odeurs de la campagne, etc., qui provoque les abeilles à butiner, etc.

Le rôle de la représentation est double : a) *Il déclenche les réflexes moteurs* de l'instinct proprement dit, qui se mettent à jouer selon leurs associations physiologiques. b) *Il déclenche simultanément les réflexes organiques* de l'émotion, désir, aversion, amour, haine, peur, colère, etc., qui vont seconder l'action, de toute leur puissance dynamogénique (p. 513). Ainsi se trouvent libérées et mises en exercice les forces latentes des tendances, qui font collaborer aux actes où elles s'extériorisent les organes à la fois de la vie végétative et de la vie de relation. Pas d'acte instinctif sans ces forces, et sans leur déclic par une représentation.

2. Le psychisme des représentations qui ne cessent d'adapter l'acte instinctif aux circonstances actuellement données. — La plus grande erreur des mécanistes a été de croire que cet acte est stéréotypé comme celui du pur réflexe. Si les animaux étaient des automates, ils feraient toujours les mêmes gestes. Rien de plus varié, au contraire, que leurs démarches, qui varient toujours selon leur objet actuel. *Il n'y a jamais deux actes instinctifs absolument identiques.* Tous les chats sautent semblablement sur les souris : mais ils sautent toujours d'une saut proportionné à la distance de la souris donnée, à son immobilité ou à son mouvement. Ainsi des abeilles, qui toutes buti

nent les fleurs, mais procèdent toujours selon la fleur telle qu'elles la perçoivent. Ainsi enfin de tous les animaux, petits et grands, inférieurs et supérieurs, chez lesquels la conscience ne cesse point de jouer *sa fonction biologique de variation et d'adaptation des mouvements à l'objet perçu*. Non seulement il lui revient de déclencher les réflexes, mais il lui revient encore de surveiller à mesure leur déroulement et de le proportionner sans cesse à la tâche qu'ils exécutent.

C'est de ce côté que l'instinct imite le mieux l'intelligence humaine, et qu'il comporte une évolution psychique qui tend progressivement à l'en rapprocher. Tous les animaux font preuve d'une « adresse » surprenante, c'est-à-dire d'une véritable appréciation des formes des objets, de leurs rapports spatiaux et autres, des mouvements à faire et des mouvements à ne pas faire, etc. C'est cette adresse qui fait la beauté de leurs gestes, liée, comme la beauté des gestes humains, à l'économie des forces ; ils réalisent les mouvements les plus justes aux moindres frais. D'autre part la stupidité des animaux va décroissant à mesure que l'on monte dans la série. Il s'en faut déjà que tous les insectes soient aussi aveugles que l'araignée au cocon, et que l'abeille danaïde dont nous avons parlé ; on les voit souvent, au contraire, abandonner ou suspendre un travail devenu inutile ou impossible ; on les voit aussi le reprendre au point où ils l'ont abandonné. L'irréversibilité et la fatalité des réflexes ont des limites, et ne sont pas nécessairement absolues : les horloges animales peuvent encore rétrograder. Cela se remarque surtout chez les animaux supérieurs, dont Aristote et saint Thomas d'Aquin n'hésitent pas à dire qu'ils « imitent la raison », qu'ils possèdent une véritable « prudence naturelle », une « *estimative* ». Ils leur attribuent ainsi des opérations intellectuelles élémentaires ; les défiances et les ruses des animaux ne vont pas, en effet, sans quelque ébauche de jugements et de raisonnements embryonnaires. — Combien cette vue n'est-elle pas plus conforme aux faits, non seulement que celle de Descartes, mais que celle-même, si longtemps classique, de Leibnitz, expliquant les actes des animaux par de simples « consécutions empiriques de sensations et d'images ». Cette formule tend à substituer un simple mécanisme psychologique au mécanisme physique de Descartes : elle entraîne toujours la négation de toute véritable intelligence animale.

3. Ce double psychisme est automatique et inconscient. —

Nous avons défini l'automatisme physiologique des réflexes par le fait que leurs mouvements font immédiatement suite à leur excitation, externe ou interne, dès qu'elle est suffisante. Dans l'instinct, le rôle de cette excitation revient aux représentations, tant à celles qui déclenchent l'acte qu'à celles qui en dirigent l'accomplissement. Ces mouvements continuent à suivre immédiatement ces représentations, qui les déterminent par leur impulsivité propre. Elles aussi libèrent des forces internes, et les mettent en jeu. Il y a donc lieu de parler d'automatisme psychologique.

Cet automatisme, comme l'autre, s'accompagne d'inconscience. Sans doute l'animal peut avoir conscience des modifications organiques occasionnées par ses actes, mais non pas de cet acte lui même, qui se produit dès que l'excitation est donnée. C'est pourquoi Fr. Cuvier a eu raison d'assimiler les animaux à des somnambules, et pourquoi encore l'on assimile tout aussi justement les actes des somnambules à des actes instinctifs. De part et d'autre il y a psychisme et inconscience. — Cette inconscience ne nuit nullement à l'acte, qui n'en est au contraire que plus précis et plus aisé. La conscience, avec la réflexion et le contrôle qu'elle rend possibles, et qui l'accompagnent, a au contraire pour premier effet d'introduire la critique, et donc l'indécision et l'hésitation, dans l'action. C'est parce que nous sommes conscients et que nous réfléchissons nos actes, qu'ils sont moins sûrs d'eux-mêmes que les actes des animaux. Et nous n'arrivons à une précision égale à la leur que dans nos actes instinctifs et habituels, c'est-à-dire dans ceux qui sont automatiques et inconscients, et que nous cessons de contrôler.

Encore convient-il de ne pas exagérer le somnambulisme et l'inconscience des animaux, surtout des animaux supérieurs. Eux aussi hésitent, précisément quand ils ont conscience des conditions de l'action. On les voit alors suspendre l'automatisme de leurs gestes ; ce qui arrive en particulier quand ils se sentent observés, et qu'ils agissent avec défiance. Un renard est moins inconscient qu'un véritable somnambule ; et les enfants savent qu'on ne trouble pas impunément les oiseaux qui couvent, ou qui font leur nid, et que les animaux ne se livrent pas tous à leurs travaux avec des yeux et des sens fermés. Ils perçoivent de quelque façon ce qu'ils font, et surveillent déjà leurs actes, par une ébauche de ce qui deviendra chez nous le contrôle et la réflexion.

Article IV. — *La nature de l'instinct.*

On est amené à se faire diverses conceptions de l'instinct selon l'importance que l'on donne aux éléments que nous venons de relever dans nos analyses.

I. **Théories mécanistes.** — Si l'on en croyait Descartes et les mécanistes, l'instinct se ramènerait tout entier aux réflexes physiologiques qu'il met en jeu, et les animaux ne seraient que de purs automates. Ils ne seraient que des moteurs à plumes et à poils. Descartes est amené à cette conclusion radicale par l'opposition absolue qu'il établit entre la matière et la pensée, entre lesquelles sa philosophie nie tout intermédiaire. Dès lors, n'ayant que ces deux principes pour expliquer les animaux, et ne pouvant leur attribuer la pensée, qu'il réserve à juste titre à l'homme, il ne lui reste à invoquer que les mécanismes de la matière. Les mécanistes modernes procèdent généralement d'une conception étroite de la science, qui n'est au fond qu'une métaphysique matérialiste. Il n'y a de scientifique pour eux que les phénomènes mécaniques, et que leur explication par le principe d'inertie.

Ainsi, cartésiens et matérialistes s'entendent à nier toute vie, c'est-à-dire cette troisième donnée naturelle qui est intermédiaire entre la matière et l'esprit. Ils nient d'abord la vie organique, en réduisant ses phénomènes biologiques à des phénomènes mécaniques ; ils nient ensuite la vie animale, en réduisant ses réflexes et leurs excitations à ces phénomènes encore. Mais ils ne le font qu'en faisant violence à l'expérience, qui force, comme nous l'avons vu, à reconnaître l'objectivité du psychisme des animaux, qui force également, comme nous venons de le voir, à reconnaître l'intervention de ce psychisme dans leurs actes instinctifs, et qui force enfin à reconnaître l'originalité de la vie dans toutes ses manifestations tant organiques que psychiques. La biologie n'est ni une science sans objet, ni une science réductible à la physico-chimie.

II. **Théorie anthropomorphique.** — D'autres penseurs, au contraire, ont été surtout frappés de ce qu'il y a d'intelligent dans les actes des animaux, cela les a conduits à attribuer ces actes à une intelligence identique à la nôtre, sinon même plus perfectionnée. Tels Montaigne, et les moralistes qui s'évertuent à humilier l'homme de ce chef. Tantôt ils le défient de faire ce que font les animaux ; et tantôt ils le somment de reconnaître en eux des raisonnements analogues aux siens. — Mais de telles argu-

mentations souffrent à peine l'examen, tant est évidente, au contraire, la distance que l'observation force à établir entre le psychisme des animaux et le nôtre. L'erreur consiste à leur attribuer l'intelligence de leurs actes, à y voir l'effet d'inventions personnelles et raisonnées. Or il n'en est rien. Les dispositifs de l'instinct sont très ingénieux, mais ne le sont pas du fait de l'intelligence de l'animal, qui ne les invente pas, mais ne fait que les appliquer. Il n'invente rien, à proprement parler, et n'a guère de personnel que sa stupidité. C'est la caractéristique de l'instinct de présenter des formules d'action toutes prêtes, qu'il est impuissant à modifier. L'homme invente, au contraire, et crée ses dispositifs d'action ; c'est pourquoi il est intelligent et raisonne. Cela ne le met pas en concurrence avec les animaux, mais avec la nature qui les a dotés d'instincts ; et il n'y a rien d'humiliant pour lui à rester inférieur à la nature.

III. **Théorie romantique et mystique**. — C'est celle qui consiste à voir dans l'instinct le fait d'une intelligence mystérieuse, tout à fait distincte de la nôtre et sans commune mesure avec elle. Déjà le sens commun se plaît à voir dans l'instinct un mystère, devant lequel il s'émerveille. Il attribue aux animaux « un sens météorologique », et la prévision des temps. Il croit reconnaître un sens prophétique de l'avenir chez l'ammophile préparant une proie à sa larve, chez les abeilles, qui nourrissent leurs larves selon leur sexe avant qu'il soit déterminé, etc., etc. D'où les éloges que donnent à l'instinct J.-J. Rousseau, et tous les « instinctivistes », si portés à humilier devant lui la raison. Leur philosophie simpliste triomphe à exalter les connaissances instinctives, à les opposer aux connaissances conceptuelles, à en retrouver le jeu chez les individus humains qui sentent le plus et qui pensent le moins. Tels les sauvages, les enfants, les femmes, les poètes, etc., et ceux qui aiment à répéter : « mon instinct m'assure, mon instinct me prédit, j'ai un pressentiment » etc., comme s'ils avaient en effet à leur disposition des intuitions prophétiques. Cet intuitionnisme empirique a souvent été repris et reformulé par l'intuitionnisme philosophique, qui attribue, lui aussi, à l'instinct une communication mystique et immédiate avec la réalité et avec la nature, dont il serait plus rapproché que nous.

Mais, à y regarder de près, on voit s'évanouir ces facultés mystérieuses. Les merveilleux savoirs des animaux ne sont que des *savoirs ignorants*. Ils n'ont pas de sens météorologique ; mais ils sont constitués de telle sorte que certaines sensations déclenchent en eux des réflexes destinés à les préparer aux changements de temps. C'est ainsi qu'ils n'ont pas un sens prophétique de la mort par inanition, encore que les sensations de la faim les fassent agir de façon à l'éviter comme s'ils l'avaient prévue. C'est ainsi encore que certaines sensations de l'ammophile déterminent en elle les dispositifs de la préparation de la vie future de sa larve. Tout cela s'accomplit comme s'il y avait prescience, mais sans qu'il y ait prescience. Ou, si l'on veut, la prescience appartient à la nature, mais non à l'individu en qui elle fait jouer les dispositifs d'action. Cet individu n'a, en fait de connaissances, que celles de ses sensations et des fonctions psychiques inférieures qui y sont liées. Il n'a pas de connaissances en dehors de celles que révèle la psychologie commune. Or nous avons ces connaissances ; car nous avons sensiblement tous les sens des animaux ; et nous avons en plus la pensée. Si près qu'ils soient de la

nature, ils n'en sont pas plus près que nous ; car, tout comme nous, ils en sont séparés par leurs sens, et ne communiquent avec elle que par leurs sens. C'est donc pure mythologie de les doter de facultés prophétiques et mystiques. Il n'y a de mystère dans l'instinct que celui qu'y met une ignorance naïve, plus disposée à s'éblouir et à s'extasier qu'à s'éclairer.

Que l'on consulte les instincts des animaux, et par exemple leur « sens météorologique », rien de plus juste. C'est la nature que l'on consulte en eux. Leurs pseudo-prévisions fournissent une base excellente à d'authentiques prévisions des temps, fondées sur la lecture de signes objectifs. C'est ainsi encore que l'on consulte les animaux sur la comestibilité des aliments : les réactions de leur goût sont également instructives, et ce qu'ils sentent nous permet de savoir. Mais que l'on ait une croyance aveugle aux pressentiments et aux intuitions des gens qui invoquent « leur instinct », rien de plus naïf en vérité. Car cet instinct est à envisager par la raison ou comme un instinct animal, dont les réactions sont à interpréter comme nous venons de le dire, ou encore, et plus souvent, comme une manifestation instinctive de l'intelligence commune c'est-à-dire comme l'intuition indébrouillée d'une pensée implicite, incontrôlée, et d'autant moins infaillible. Aucun instinct ne vaut la raison, et aucun n'échappe à la nécessité de se faire critiquer par elle (p. 339).

IV. **Théorie biologique.** — *L'instinct n'est qu'une forme de la vie ;* il est intelligent comme elle est intelligente ; et il l'est merveilleusement, comme elle l'est merveilleusement. Elle l'est partout en effet, dans la vie végétale aussi bien que dans la vie animale ; et, chez les animaux, dans leur vie organique autant que dans leur vie de relation. De ce point de vue biologique, l'instinct animal de l'ammophile ressemble étonnamment, par exemple, à l'instinct végétal de la vallisnérie. Celle-ci résout également, lorsqu'elle doit se reproduire, un problème apparemment insoluble. La plante femelle reste au fond de l'eau, à trois ou quatre mètres de la surface ; les organes mâles se détachent à maturité et viennent flotter. Comment se fera la fécondation ? Par un dispositif aussi merveilleux que celui des plus merveilleux instincts. A un moment donné, l'organe femelle, sans se détacher, remonte, à l'aide d'un pédoncule extensible, à fleur d'eau ; la fécondation s'y achève, le pédoncule se rétracte, et la graine vient reposer et évoluer sur la plante sessile du fond. Pareillement, les instincts psychologiques des insectes préparant une nourriture à leurs larves futures n'ont rien de plus étonnant que l'instinct physiologique des femelles des mammifères, qui préparent dans leur corps pour le petit à naître des provisions de graisse, et, dès qu'il est conçu, des provisions de lait. Les moindres réflexes de la vie organique sont instinctifs en ce sens, parce qu'adaptés aux fins qu'ils réalisent. Bref, la vie témoigne partout d'une *intelligence objective*, qui ne saurait

se définir que par la finalité, c'est-à-dire par l'*adaptation des moyens aux fins*.

C'est par cette intelligence objective que s'éclaire l'instinct animal, beaucoup plus que par ce qu'il peut comporter d'intelligence subjective, ou de connaissances. On risque toujours de le méconnaître en le rapprochant de l'intelligence humaine, soit pour le lui identifier, ce qui est un anthropomorphisme, soit pour le lui opposer comme une faculté mystérieuse, ce qui est de la mythologie. Il faut délibérément regarder en dessous et non en dessus. Ou plutôt, il faut regarder en dedans. Et alors l'instinct n'est plus que l'intelligence de l'espèce, c'est-à-dire l'intelligence de la nature dans l'espèce. C'est elle, nous l'avons vu (p. 501), qui fait correspondre les émotions aux besoins biologiques : ce qui est objectivement bon ou nuisible à l'animal lui donnera, grâce à l'adaptation de la sensibilité, du plaisir ou de la douleur, du désir ou de l'aversion. C'est elle encore qui organise les dispositifs innés de l'action, les associations de réflexes, leurs automatismes physiologiques et psychologiques, etc., grâce à l'adaptation de l'activité, et toujours conformément aux besoins biologiques. Bref, c'est elle qui rend raison de toutes les adaptations. Le problème de l'instinct n'est que le problème de la nature.

L'intelligence humaine elle-même, loin d'éclairer les instincts, doit s'éclairer comme eux, et avec eux. Car elle est, elle aussi, une forme de la vie, et la forme la plus élevée. Nous l'avons définie par là (p. 335). La pensée met en œuvre des savoir-faire instinctifs, et elle vaut dans la mesure où ils jouent conformément à leurs fins naturelles. L'on peut penser plus ou moins intelligemment, c'est-à-dire avec plus ou moins d'adaptation des actes de pensée à leurs fins. Il y a des pensées parfaitement inintelligentes, qui n'en sont pas moins d'authentiques pensées ; et un sot peut penser tout autant, sinon tout aussi bien, qu'un génie. L'intelligence subjective mesure donc sa valeur, comme l'instinct, à ce qu'elle réalise d'intelligence objective. Tout son privilège revient à ce que ses adaptations à elle sont désormais voulues, réfléchies et contrôlées. Ce n'en sont pas moins des adaptations, celles d'actes vitaux et instinctifs, où se retrouve l'intelligence de la vie.

Reste à voir d'où les instincts, la vie et la nature, tiennent leur intelligence objective, s'ils en sont redevables à Dieu ou à quelque autre principe. Problème métaphysique, qui nous fait sortir de la psychologie, et que nous ne pouvons que renvoyer à la

philosophie. Au moins pouvons-nous le délimiter, et voir jusqu'à quel point la science peut espérer expliquer l'origine des instincts.

Article V. — *L'origine de l'instinct.*

Ce problème n'est étudié que depuis deux siècles environ, comme ceux de l'origine de l'intelligence (p. 416), et de l'origine de la sensibilité (p. 501), qui n'en sont que des cas privilégiés. Aussi retrouvons-nous ici les mêmes solutions et les mêmes méthodes, adaptées aux diverses conceptions qu'on se fait préalablement de la nature de l'instinct.

I. **Théorie de Condillac.** — Condillac déduit de son sensualisme la génération des instincts comme la génération de l'intelligence. « L'instinct n'est rien », affirme-t-il radicalement. Par quoi il entend qu'il n'est pas inné, mais acquis, et que les animaux apprennent à agir comme nous apprenons à percevoir, grâce à une éducation individuelle où tout est dû à des habitudes personnelles et à un lent apprentissage dont l'ignorance nous fait croire à l'innéité des instincts. Leur automatisme et leur inconscience est le fait des habitudes dont ils sont composés.

Il est bien évident que cette thèse se heurte immédiatement à l'innéité expérimentale, tant physiologique que psychologique, des instincts, en particulier des instincts des insectes, et, chez les vertébrés, des instincts primaires. Toutefois, elle n'est que l'exagération d'une vérité. *Elle reste vraie pour tout ce que les instincts comportent d'apprentissage*, pour tout ce que leurs savoir-faire innés s'agregent de savoir-faire acquis par des habitudes. C'est ainsi que l'intelligence humaine, qui est innée, comporte elle aussi, et bien plus encore que les instincts, une part formidable d'habitudes et d'apprentissage. — Wallace et Bain n'ont donc pas perdu leur temps à reprendre les idées de Condillac, à atténuer en particulier l'innéité des instincts chez les animaux supérieurs, à montrer comment les oiseaux apprennent à construire leurs nids, à chanter, à picorer, comment les oiseaux nés en captivité font tout cela différemment des oiseaux nés en liberté, comment ils s'imitent les uns les autres, etc. Mais toujours ces variations apprises présupposent un fonds de dispositifs innés : pas d'habitude sans instinct préalable et congénital.

II. **Théories lamarckiennes.** — *A. Lamarck* a été amené à appliquer à l'instinct ses théories de la transformation des organismes vivants par l'action lente des milieux, et par l'adaptation qui y correspond. L'animal « fait effort » pour s'adapter, et cet effort modifie simultanément les organes et leurs fonctions selon les lois de l'habitude. Ainsi l'instinct est à considérer comme l'aptitude à se servir des organes, aptitude liée d'abord au système nerveux. Il n'est qu'un complexus d'habitudes organiques et nerveuses, créées peu à peu le long des temps, par des indivi-

dus qui les ont légués à leurs descendants. Ce sont des habitudes ancestrales, obtenues par sédimentation lente, et finalement innées aux individus d'une espèce donnée. Ainsi s'expliquent-ils par un apprentissage préhistorique, qui opère dans l'espèce ce que Condillac demandait à l'apprentissage individuel.

Critique. — A le bien prendre, il y a moins là une doctrine de l'*origine* qu'une doctrine de la *transformation* des instincts. Car Lamarck, ne cesse de présupposer l'action de la vie et de son « effort » ; il se donne l'universel instinct de vivre, dont l'énergie interne et la plasticité se prêtent à la création d'habitudes. Que l'habitude ait le pouvoir de transformer les instincts, rien n'est plus vrai ; les faits de dressage suffisent à l'établir. Mais que ce pouvoir soit illimité, et puisse les expliquer tout entiers, c'est ce qui est contestable.

1. *D'abord l'efficacité des habitudes*[1] *apparaît en raison inverse du développement des animaux.* — Toute-puissante chez les hommes, puissante encore chez les vertébrés, elle ne l'est plus guère chez les insectes, dont les instincts sont les moins modifiables. Il devient donc bien difficile de rendre compte avec le principe de l'habitude, des instincts des insectes et des animaux inférieurs. Or c'est précisément ici qu'on l'invoque le plus, parce qu'en effet ce sont les instincts les mieux constitués.

2. D'autre part *rien de moins établi que l'hérédité des habitudes individuelles et des caractères acquis*, où du moins que l'universalité de cette hérédité-là. Or c'est ici un des points les plus importants de la philosophie lamarckienne. Il devient en particulier d'une application difficile dans les espèces à générations alternantes : les instincts du hanneton ne sont pas ceux du ver gris dont il procède, ni de celui auquel il donnera naissance ; ainsi des papillons et des chenilles, etc.

3. *Enfin l'habitude, qui s'acquiert lentement et par tâtonnements, paraît impuissante à constituer des instincts qui, s'ils ne sont pas*

1. Il s'agit ici des *habitudes actives*, les seules qui créent des mécanismes et des savoir-faire, les seules donc qui puissent expliquer les instincts. S'il s'agissait des *habitudes passives*, celles qui créent des accoutumances et amènent l'être vivant à se prêter à son milieu, il faudrait renverser la loi, et dire qu'elles paraissent plus puissantes dans les formes inférieures de la vie, et en particulier chez les végétaux. Cela revient à la distinction des *facteurs externes* et des *facteurs internes* de l'adaptation : ceux-là sont plus puissants en bas, et ceux-ci en haut; la plasticité passive va diminuant, et la plasticité active augmentant. Or l'instinct ne se peut expliquer que par cette plasticité active et par ses facteurs internes, que par des habitudes actives où s'exprime en effet l'activité de l'animal.

immédiatement parfaits, entraîneront immédiatement la mort de l'espèce. Tel celui de l'ammophile, qui ne supporterait pas la maladresse d'un apprenti. Tels, en général, tous les instincts liés à la nourriture des petits : comment concevoir que les insectes aient à apprendre à nourrir leurs larves, à discerner ce qui leur convient, à leur laisser des provisions appropriées quand elles ne doivent éclore qu'après la mort de leurs parents ? Comment même engendrer par la seule habitude, dans n'importe quelle espèce, les instincts paternel et maternel et leurs merveilleuses adaptations ?

Ainsi donc l'*explication des instincts par des habitudes ancestrales reste aussi limitée que l'explication par les habitudes individuelles.* De part et d'autre, l'habitude est un facteur de *modification*, et non de *création*. Tout compte fait, il restera toujours un reliquat énorme d'instincts inexpliqués, à ranger à côté des instincts physiologiques et des instincts végétaux. Il restera les fonctions vitales les plus essentielles et les mieux adaptées, fonctions qui préexistent à toutes les modifications que leur exercice peut y introduire par les habitudes qu'il engendre.

B. Spencer a pensé fortifier la doctrine de Lamarck en l'enrichissant d'un nouveau facteur, l'intelligence. Partant, probablement à son insu, de la psychologie des habitudes humaines, il remarque qu'elles sont des coordinations d'actes voulus d'abord par l'intelligence, puis devenus progressivement inconscients et automatiques. Il en conclut que la conscience est liée aux adaptations difficiles et inachevées, qu'elle disparaît dès qu'elle les a assurées ; les mécanismes qui lui survivent ne sont donc que de l'intelligence mécanisée et dégradée (p. 119). Ainsi tous les instincts des animaux seraient dus à l'intelligence de leurs ancêtres. — Cette théorie sert à *E. Perrier* à expliquer les instincts pour le cas des générations alternantes. Les insectes, actuellement à vie annuelle, ont eu leur âge d'or dans la période primaire de notre globe, sous un printemps éternel sans alternances de saisons. Les générations aujourd'hui successives étaient alors simultanées ; elles ont donc pu s'instruire les unes les autres. Le travail de la constitution des instincts était heureusement achevé quand se produisit la séparation des saisons, ce qui permet aux animaux saisonniers et annuels de vivre aujourd'hui avec les instincts acquis autrefois, grâce à une intelligence préhistorique évanouie. — Enfin *Giard* trouve dans le même principe l'explication des instincts des végétaux, qui ne sont que d'anciens animaux fixés, et dont l'intelligence disparue subsiste toujours dans leurs adaptations actuelles. Tout est vie et intelligence dans la nature (panpsychisme).

Le lamarckisme ne paraît devoir rien gagner à ces explications anthropomorphiques. Car il y a pur anthropomorphisme à prêter aux animaux, et surtout aux végétaux, une intelligence analogue à la nôtre, et opérant comme la nôtre. A aucun prix l'on ne doit consentir à identifier l'intelligence objective de la nature à l'intelligence subjective de la pensée

comme nous l'avons établi ci-dessus (p. 551). Les théories spencériennes ne sont donc que de la mythologie, sans l'ombre de base scientifique.

III. **Théories darwiniennes.** — Tandis que l'instinct est encore pour Lamarck un savoir-faire biologique, dont il demande l'explication au principe expérimental de l'habitude, il n'est plus pour Darwin qu'un complexus de réflexes, dont il croit rendre raison avec le principe hypothétique de la sélection naturelle. Les transformations des organismes se font par des mutations brusques, fortuites, et immédiatement héréditaires ; ainsi de celles des instincts, dues, elles aussi, à des variations accidentelles, fixées par la sélection. Un complexus de réflexes se trouve modifié par hasard, grâce à l'adjonction de quelques réflexes supplémentaires : si la nouvelle combinaison est bonne, elle subsiste, par là qu'elle assure à l'individu favorisé la prépondérance dans la lutte pour la vie : si elle est mauvaise, elle le condamne à disparaître. Ainsi, tout se fait sans la moindre finalité, sans l'intervention d'une intelligence subjective pour organiser les adaptations, et sans même l'intervention de l'intelligence objective de la vie. Tout revient au hasard : la mutation de l'instinct est fortuite, et fortuite également sa fixation.

Critique. — On a cent fois objecté au darwinisme que ses formules : variations, mutations, lutte pour la vie, sélection naturelle, survie des plus aptes, etc., qui expriment empiriquement les faits, n'en offrent aucune explication. Car le hasard n'est pas une explication, mais un déni d'explication. Les instincts varient et changent ; les mieux adaptés servent le mieux leurs espèces, etc. : rien de plus vrai. Pourquoi varient-ils, et comment se constituent-ils ? D'où viennent leurs adaptations et comment se fixent-elles ? C'est là la question, et l'on ne nous en dit rien. Tout ce que l'instinct comporte de finalité objective, d'admirable préscience, reste inexpliqué. Le darwinisme laisse donc intacts les problèmes de l'origine et de la nature de l'instinct. C'est pourquoi on a pu lui reprocher de présupposer tacitement l'instinct de la vie, raison dernière des variations et des sélections dont elle s'accommode ; pour résoudre le problème, il n'offre que les données de ce problème.

Ainsi, toutes les explications scientifiques de l'origine de l'instinct, comme celles de l'origine de l'intelligence et de la sensibilité, nous ramènent toujours au problème fondamental de la nature de la vie et de sa finalité. Il nous faut répéter que ce problème est métaphysique, et qu'il est extérieur à la science

Celle-ci ne peut nous parler que des évolutions de la vie, des enrichissements de l'intelligence, de la sensibilité et des instincts, par des habitudes. Ses explications sont donc forcément limitées ; elles obligent toujours à en appeler au dynamisme et à l'intelligence antérieure de la vie. — L'on dira peut-être que c'est se dérober devant le problème de l'origine de l'instinct que de le réduire au problème de l'origine de la vie : ce n'est point se dérober, c'est lui reconnaître son vrai sens. Et il y a toujours gain à réduire des problèmes, le gain qui consiste à supprimer ceux que l'on réduit.

CHAPITRE XXX

L'AUTOMATISME PSYCHOLOGIQUE DANS L'ACTIVITÉ HUMAINE

Sa sphère d'application. — Nous venons de voir que l'automatisme psychologique est la formule de l'activité animale, réduite toute entière au jeu d'instincts et d'habitudes. L'activité humaine, qui trouve dans la volonté sa forme supérieure, où elle se fait activité réfléchie et contrôlée, ne laisse pas de présenter des formes inférieures, où elle n'est qu'activité irréfléchie et incontrôlée ; et ces formes inférieures ne sont toujours que des instincts et des habitudes, jouant selon l'automatisme psychologique. Nous avons remarque (p. 470) que si nous avons moins d'instincts savoir-faire que les animaux, nous avons par contre plus d'instincts-tendances qu'eux, parce que nous avons plus d'inclinations qu'eux. C'est particulièrement à ces tendances que nos habitudes constituent des savoir-faire acquis, et l'homme est incontestablement l'animal qui a le plus d'habitudes. Par là se trouve extraordinairement agrandie chez lui la sphère de l'automatisme psychologique, dont nous allons déterminer : 1. les principales formes, et 2. les principales applications dans son activité.

§ 1. — Les principales formes de l'automatisme psychologique

I. Toute idée est une idée-force (*Fouillée*). — La plus grosse erreur que l'on puisse commettre en psychologie est celle d'isoler la vie intellectuelle de nos autres vies, de réduire les connaissances à de pures connaissances, de croire que nous pensons exclusivement pour penser. Nous connaissons et pensons d'abord pour agir ; et il n'est pas une de nos connaissances qui soit un luxe biologique. Nous avons vu que toute sensation comporte, à côté de son élément représentatif, un élément affectif et un élé-

ment actif, qui ressortissent, celui-là à la vie organique, et celui-ci à la vie de relation. Ainsi encore des perceptions et des images, et ainsi des idées proprement dites, dont le premier rôle est de diriger l'action. Ainsi même des jugements et des raisonnements les plus spéculatifs, qui se trouvent toujours satisfaire aux tendances et aux besoins de nos vies intellectuelle, esthétique, morale, sociale et religieuse, sinon encore de notre vie matérielle. Toute science vise à quelque pratique, au sens le plus large du mot, et doit tôt ou tard se monnayer en action.

Il en résulte qu'il n'y a pas en nous de connaissance qui ne soit liée à quelque instinct, inné ou acquis, dont elle fait jouer les forces. *Toute idée est une idée-force.* Ce n'est point par elle-même qu'elle est force : elle n'est que connaissance. Mais elle a la force de la tendance qui lui est sous-jacente, et qui s'actualise en elle. La même représentation sera donc plus ou moins vive ou morte selon qu'elle débandera ou ne débandera pas les forces d'une tendance. Je vois une cerise « qui ne me dit rien », et sa représentation meurt aussitôt : mais la même perception de cerise, déclenchant mon appétit, ou simplement l'habitude de manger, déterminera immédiatement le geste de la saisir et de la porter à la bouche. La même idée expire aussitôt chez un esprit incurieux, et détermine chez un esprit avide des suites de réflexions. La force de l'idée se mesure donc aux intérêts qu'elle suscite, et qui l'intègrent immédiatement à des tendances. Enfin les conflits d'idées, soit en nous, soit hors de nous, ne sont jamais que des conflits d'instincts ; et ce sont toujours des conflits de forces.

Voyons maintenant les principales forces dont les idées provoquent le déclic automatique.

II. **L'automatisme psychologique dans les émotions.** — Nous avons vu que le mécanisme des émotions se ramène à celui d'une représentation, ou d'une idée, déchaînant des troubles organiques, en déclenchant des instincts ; toute une suite de réflexes organiques se trouvent ainsi mis en jeu, et se déroulent de façon à modifier plus ou moins profondément les appareils circulatoires, digestifs et musculaires. Il y a là un pur phénomène d'automatisme psychologique. Et cet automatisme est toujours inconscient. Car nous n'avons aucune connaissance du déclenchement des réflexes, mais seulement des troubles organiques qu'ils occasionnent, c'est-à-dire des sensations qui les révèlent, et qui constituent le corps psychique de l'émotion consciente. Nous nous sommes suffisamment expliqué sur ce point (p. 500).

Si l'on voulait y prendre garde, on serait frappé de l'universalité de ce mécanisme automatique de l'émotion, que nous ne remarquons que dans les cas éclatants où il aboutit en effet à la conscience d'une émotion

nettement accusée, mais qui existe normalement dans la vie intérieure inaperçue. Il est bien peu de sensations, de perceptions ou d'idées, qui n'aillent, par des processus indéterminables, modifier quelque part quelque glande ou quelque muscle, c'est-à-dire qui ne retentissent de façon ou d'autre dans l'organisme. C'est pourquoi l'on dit que toute sensation a un élément affectif, et de même que toute idée a un timbre affectif. Cela revient à dire qu'elle entraîne toujours quelque ébranlement organique, si infinitésimal soit-il, et qu'elle intervient plus ou moins activement dans la détermination de notre humeur du moment.

III. **L'automatisme psychologique dans les fonctions intellectuelles inférieures.** — A tout instant une sensation, une perception ou une image, déclenchent en nous des processus d'association, de mémoire et d'imagination, qui se déroulent désormais spontanément. Nous ne percevons aucunement le mécanisme de leurs enchaînements ; nous ne les percevons elles-mêmes qu'à mesure qu'elles sont actualisées. Leur psychisme nous échappe ; la conscience ne nous en révèle que les résultats. On voit par là tout l'automatisme que recèle la vie psychique inférieure. Tout s'y fait selon de véritables réflexes psychiques, aussi sûrs qu'inassignables ; réflexes déclenchés comme les autres par des excitations, mais par des excitations psychiques ; réflexes instinctifs comme les autres, et comme eux encore automatiques et inconscients, du moins tant qu'ils échappent au contrôle de la réflexion et de la volonté.

IV. **L'automatisme psychologique dans la pensée.** — L'idée d'un problème, soit pratique, soit spéculatif, nous saisit ; et nous voilà, pour des heures peut-être, et souvent même pour des jours, des mois et des années, livrés à des recherches et à des raisonnements qui s'enchaînent régulièrement et sans fin. Un automatisme psychologique authentique préside à la mise en train de ce travail et à son développement dans la conscience. Nos opérations mentales se déroulent par le jeu de véritables réflexes intellectuels, les moins connus de tous nos réflexes. Cependant l'on ne peut qu'être frappé de tout ce qu'il y a d'automatique dans les longues suites de nos jugements et de nos raisonnements, qui vont leur train comme d'eux-mêmes, à la façon des gestes des animaux, et qui ne sont jamais plus sûrs d'eux-mêmes que lorsqu'ils jouent tout seuls. Le premier effet du contrôle de la pensée est souvent de la rendre gauche et hésitante. — On répète donc trop souvent que la pensée est un intermède de l'action, et que penser, c'est se retenir d'agir. C'est sans doute un intermède de l'action extérieure, mais qui est tout entier consacré à une action intérieure ; car l'on ne se retient d'agir au dehors que pour agir au dedans. Et cette activité interne est toute instinctive, toute en savoir-faire innés et acquis, qui fonctionnent comme tous les savoir-faire et tous les réflexes, c'est-à-dire sur excitation d'abord, puis conformément à leur spontanéité propre. Il y a donc lieu de parler de pensée automatique.

C'est pourquoi, de même que nous n'avons conscience de l'émotion et de l'action que dans leurs résultats, nous n'avons conscience de la pensée que dans ses résultats ; nous ne connaissons nos idées, nos jugements et nos raisonnements qu'à mesure qu'ils se formulent, c'est-à-dire après qu'ils sont déterminés. Leur déclenchement nous échappe ; et, pour peu que nous soyons absorbés par le travail même de la pensée, nous le

poursuivons en véritables somnambules, comme les animaux exécutent leurs actes instinctifs. La première activité intellectuelle est incontrôlée et irréfléchie de sa nature, encore que nous ayons appris à la soumettre au contrôle de la réflexion.

V. **L'automatisme psychologique dans l'action.** — C'est le plus frappant, le mieux connu, sinon le plus important. C'est lui qui nous révèle le plus nettement l'*impulsivité des représentations et des idées*, où l'on voit surtout leur aptitude à déclencher des mouvements extérieurs, encore qu'elle comporte une aptitude égale à déclencher les mouvements intérieurs de l'émotion, de l'imagination et de la pensée. — L'automatisme psychologique de l'action se manifeste particulièrement : 1. dans la réalisation immédiate des représentations kinesthésiques, et 2. dans ce que l'on a justement appelé l'action idéo-motrice.

1. **La réalisation immédiate des représentations kinesthésiques.** — L'expérience nous enseigne qu'il est bien difficile d'avoir une représentation quelconque de mouvement sans qu'elle soit suivie de l'ébauche, sinon même de l'exécution, de ce mouvement. Si l'on demande à quelqu'un ce que c'est qu'une crécelle, en même temps que sa bouche la définit, sa main fait à peu près infailliblement le geste de la tourner. Ainsi encore quand il s'agit d'expliquer l'idée d'un escalier tournant, d'une spirale, et même d'une figure quelconque. Pareillement, l'on ne saurait guère assister à une partie de billard sans se sentir quelques démangeaisons dans les bras, sans esquisser, au moins intérieurement, et souvent même extérieurement, les gestes des joueurs, sans éprouver une envie, et comme un effort, de pousser les boules dans les directions qu'on leur assigne. Par là s'expliquent la spontanéité de la gesticulation et de la mimique, que l'éducation nous amène à réfréner, et qui ne sont que des réalisations immédiates d'idées en mouvements. Par là s'explique surtout la toute-puissance de l'imitation. L'enfant est singulièrement aidé à apprendre les langues par son besoin immédiat de reproduire les articulations qu'il entend : sa perception s'achève automatiquement en réalisation. Ainsi refait-il spontanément ce qu'il voit faire, et repense-t-il ce qu'il voit penser ; il y a de la mimique et de la reproduction mécaniques à la base de la plupart de ses imitations. Par là s'expliquent enfin bien des actions impulsives : l'idée d'un acte à faire comporte l'esquisse de cet acte, comme l'idée d'un mouvement l'ébauche de ce mouvement. Et l'effort vers l'action accompagne dès l'abord sa

simple conception. — Ceci nous amène à la seconde manifestation de l'automatisme moteur, qui est la plus essentielle.

2. **L'action idéo-motrice.** — On entend par là l'action qui s'accomplit en nous à notre insu, ou au moins sans l'intervention d'une délibération ou d'une décision quelconque, l'action que suffit à déclencher une représentation ou une sensation quelconque. On voit un grain de poussière sur son bureau, ou sur ses habits, et aussitôt on l'essuie. On entend le matin sonner le réveil, et, bien qu'encore à demi endormi, on se lève, on procède à sa toilette, et l'on sort vaquer à ses occupations journalières. On se rappelle une lettre à écrire, et immédiatement on la rédige et l'expédie. On passe sous un cerisier, et l'on cueille et mange des cerises dont on n'a pas grande envie, etc. A chaque instant toute une suite d'actes et de mouvements, souvent fort longs et très compliqués, s'accomplit et se déroule au simple déclic d'un état de conscience, comme une horloge ou un mécanisme préalablement remontés se mettent a dévider leurs mouvements au simple déclic qui libère les énergies de leurs ressorts intérieurs.

L'action idéo-motrice est donc exactement chez nous identique à l'action instinctive ou habituelle des animaux. Elle comporte toujours la même composition d'automatisme psychologique et d'automatisme physiologique. L'analyse y découvre à chaque fois : 1. Au début du processus, l'intervention d'une représentation qui déclenche à la fois et les réflexes moteurs de l'action extérieure, et les réflexes organiques de l'émotion qui concourt, par sa dynamogénie, à cette action ; 2. Tout le long du processus, les représentations et les perceptions qui viennent adapter sans cesse les mouvements à leur objet donné. Tout ce que nous avons dit de l'activité des animaux (p. 547) trouve donc son application immédiate à ce type d'action humaine. Celle-ci est automatique comme celle-là, et inconsciente comme elle, dans la mesure où elle échappe au contrôle de la réflexion.

§ 2. — Les principales applications de l'automatisme psychologique

Il sert à expliquer chez l'homme toutes les activités irréfléchies et incontrôlées, qui ne sont toujours, quant à leurs mécanismes, que des activités animales. Il rend donc compte d'un très grand nombre de phénomènes, tant normaux qu'anormaux.

1. L'automatisme normal. — Toutes nos activités spontanées en relèvent : activités intérieures du rêve, de la rêverie, et de l'imagination sous toutes ses formes ; activités plus élevées de la pensée spontanée ; activités extérieures de l'action proprement dite, si souvent et si naturellement idéo-motrice. Ces activités spontanées et automatiques représentent le plus clair de notre activité totale. L'activité réfléchie n'intervient normalement que pour les diriger. D'ailleurs, l'effort qu'elle coûte est trop fatigant pour qu'elle ne soit pas exceptionnelle. Tous nos états de conscience possèdent un certain coefficient d'impulsivité, exactement mesuré aux tendances qui s'y incorporent ; celui qui a momentanément le plus grand coefficient décide toujours, sauf intervention de la volonté, des processus de l'imagination, de la pensée et de l'action. Et précisément le premier rôle de la volonté sera d'annuler provisoirement ces coefficients, d'enrayer l'automatisme des idées, quitte à l'utiliser ensuite, comme nous le verrons.

Deux phénomènes, en particulier, et qui sont normaux, malgré ce qu'ils peuvent présenter d'hétéroclite, trouvent dans l'automatisme psychologique leur explication intégrale. Ce sont : **1. la distraction, et 2. la suggestion.**

1. La distraction. — Elle est la forme extérieure obligatoire de toute activité abandonnée à son automatisme, et qui ne saurait qu'être par là inconsciente. Toute activité non surveillée s'accomplit donc dans l'état de distraction ; et c'est le cas, chez nous, de la plupart des actions instinctives et habituelles, surtout lorsqu'elles se déroulent parallèlement à quelque autre action qui se trouve monopoliser l'attention et la conscience. Tout le monde agit donc perpétuellement en distrait. C'est lorsque le phénomène atteint des proportions plus grandes, ou simplement quand il est plus inattendu, ou plus en contradiction avec les convenances, qu'on le remarque. D'où les distractions classiques des penseurs, des préoccupés, et des distraits professionnels : « Ménalque pense et parle tout à la fois : mais la chose dont il parle est rarement celle à laquelle il pense. » Ménalque est légion.

2. La suggestion. — a) *L'hétérosuggestion.* — *Elle consiste essentiellement en ce qu'une idée qu'on nous communique s'empare immédiatement de notre conscience, sans y être contredite par d'autres idées, et y développe spontanément tous ses effets psycho-*

logiques et physiologiques. C'est donc encore le fait d'une idée abandonnée au libre développement de son automatisme. Nous sommes tous suggestibles, dans la mesure où nous nous laissons faire par les idées des autres et leur accordons franc jeu en nous. Et nous avons tous à modérer cette suggestibilité naturelle, en contrôlant ces idées, et en ne les laissant se réaliser que sous la direction de notre raison critique. C'est donc la réflexion volontaire qui constitue sa limite et son remède. Mais il serait également absurde et de la nier, et de la tuer. Vivre en société, c'est consentir à se laisser « suggestionner » à chaque instant ; et vivre tout simplement ne va pas sans l'abandon à l'automatisme des idées une fois acceptées.

Une idée acceptée est d'abord une idée à laquelle on croit. Le premier effet de la suggestion est donc la croyance, qui n'est que le déclenchement, par l'idée, du besoin et de l'instinct de croire. C'est ensuite une idée à laquelle on consent la libre disposition des mécanismes de l'activité, tant intérieure qu'extérieure. Le second effet de la suggestion est donc de déclencher les processus de l'imagination et de la pensée, puis les réflexes moteurs de l'action. Qui suggère une idée se trouve par là, sauf résistance de la volonté de l'individu, le maître de ses croyances, de sa vie intérieure, et de son action. C'est là ce qui constitue le pouvoir redoutable des orateurs, des journalistes, des chefs de parti, des médecins, etc., de tous ceux enfin, à qui leur talent et leurs fonctions octroient la facilité de suggérer des idées, c'est-à-dire d'utiliser à leur gré tout l'automatisme psychologique de ceux qui s'abandonnent à leur direction. Pouvoir qui peut être tour à tour bienfaisant et malfaisant. Il est particulièrement bienfaisant dans le cas des médecins vis-à-vis des malades, chez lesquels la maladie accroît la suggestibilité en même temps qu'elle diminue les puissances de contrôle. On a donné le nom de *psychothérapie* à la médication qui consiste à suggérer des idées de guérison, de confiance et de courage, etc. Ces idées ne peuvent, en se réalisant, que s'assujettir d'abord les processus de l'imagination et de la pensée, puis finalement les processus organiques qui en dépendent. C'est ainsi que l'idée de la santé contribue à réaliser la santé, et l'idée de guérison la guérison.

b) *L'autosuggestion. — Elle a lieu lorsque le même homme joue les deux rôles du suggestionneur et du suggestionné.* Ce phénomène encore est aussi normal, et n'est pas moins fréquent, que l'hétérosuggestion : nous sommes naturellement au moins

aussi suggestibles vis-à-vis de nous-mêmes que vis-à-vis des autres. Toute idée puissante que nous acceptons, soit inconsciemment, soit consciemment et par suite d'une décision irrévocable, se trouve immédiatement nantie de toutes les forces de l'automatisme psychologique. Ces suggestions personnelles produisent encore les effets des autres. Elles aussi déterminent d'abord des croyances : que de convictions, que l'on prend parfois pour des parti pris de mauvaise foi, ne sont que des autosuggestions. Il y a même bien des mensonges, surtout chez les enfants et chez les individus imaginatifs, qui ne sont que des croyances de ce type. Les autosuggestions déterminent en outre les processus de l'imagination, de la pensée et de l'action, et arrivent par là à s'assurer la maîtrise de l'âme et du corps.

C'est pourquoi il y a un art juste et sain de s'autosuggestionner. C'est celui de tous ceux qui veulent assurer à leur vie la direction efficace et perpétuelle de principes puissants et renforcés par la méditation. C'est celui également des malades qui entendent être leur propre médecin spirituel, qui se suggèrent qu'ils vont guérir pour guérir, qu'ils ne souffrent plus pour cesser de souffrir, qu'ils se sentent bien portants pour retrouver la disposition de leurs forces, etc. Psychothérapie personnelle qui consiste à se dire des mensonges pour en faire des vérités. Il y a autosuggestion enfin dans tous les cas banals où l'on se couche avec la volonté de se réveiller à telle heure, idée qui s'endort avec nous et nous réveille au moment donné ; dans tous les cas enfin où l'on se fait un trésor de résolutions dont l'efficacité se manifestera plus ou moins à la première occasion. Et il s'agit toujours d'idées auxquelles on abandonne le soin de faire travailler pour nous nos automatismes psychologiques et physiologiques les plus inconscients.

II. **L'automatisme anormal.** — C'est lui qui triomphe dans tous les cas d'activités qui devraient être réfléchies et humaines, et ne sont plus qu'irréfléchies et animales. Toute l'action, tant intérieure qu'extérieure, se trouve désormais dérobée au contrôle et à la maîtrise du moi supérieur, et abandonnée à l'impulsivité des idées. De là ces phénomènes morbides relevés sans cesse dans les névroses, et qui nous ont fourni tant d'exemples de maladies de l'attention, de la conscience du moi, de la mémoire, de la perception, etc. *Ce sont toujours des manifestations de psychisme inférieur et automatique, devenus plus éclatants par l'absence du psychisme supérieur et volontaire, dont le rôle naturel*

est de les réduire et de leur enlever la direction de la vie. Nous devons évidemment nous borner ici à mentionner les principales, et à indiquer les principes psychologiques qui les rendent intelligibles. Nous ne pouvons que renvoyer aux traités spéciaux, qui abondent, pour leur étude psycho-physiologique intégrale.

1. **Le somnambulisme naturel.** — C'est un « *rêve en action* ». Dans le rêve ordinaire, les représentations, tout en évoluant en liberté, perdent leur pouvoir d'actionner les mécanismes moteurs; ce qui explique l'immobilité des gens qui rêvent, et dont les cauchemars même n'arrivent que difficilement à s'extérioriser en actions. Au contraire, dans le rêve somnambulique, les représentations retrouvent leur influence normale sur le corps, qui leur obéit, et l'automatisme intérieur des images se prolonge en automatisme extérieur de mouvements. Les somnambules agissent exactement comme des animaux : ils n'ont d'yeux et d'oreilles que pour ce qu'ils font, ce qui leur assure la même précision et la même sécurité de mouvements qu'aux animaux les plus instinctifs, qu'aux insectes par exemple, et la même absence de timidité, d'attention au milieu et aux témoins, qu'ils ne voient point, quoique ayant les yeux ouverts. Une seule idée, un seul instinct, occupent désormais leur conscience, qui s'y livre en l'absence de toute idée contradictoire. Et le somnambulisme cesse quand d'aventure, avant la fin de l'expérience, le malade retrouve la perception du monde extérieur, la conscience de soi, la critique et le contrôle. C'est alors le réveil de son moi normal, et la fin de l'automatisme psychologique du moi inférieur et tout animal qui l'avait momentanément supplanté.

2. **L'hypnotisme, ou somnambulisme artificiel.** — Parmi tous les multiples phénomènes auxquels l'hypnotisme donne lieu, phénomènes de catalepsie, de léthargie, de transes, de dédoublements de la personnalité, de mémoires alternantes, etc., etc., nous ne voulons retenir ici que le phénomène psychologique qui le caractérise le mieux, et qui est le principe de tous les autres : celui de la *suggestibilité pratiquement indéfinie des sujets.* Ils sont à la merci des hypnotiseurs, qui, en leur suggérant telle idée qu'il leur plaît, font monopoliser progressivement à cette idée toutes les énergies de la conscience où elle se réalise sans contradiction. On dit au sujet de dormir et il dort; de se réveiller et il se réveille; de voir un oiseau imaginaire, de l'entendre et de le caresser, et il le voit, l'entend et le caresse; de ne pas voir ce qui est devant ses yeux, et il ne le voit pas; de faire un acte, et il le fait; d'oublier, et il oublie; de se rappeler, et il se rappelle, etc. Bref, toutes les *suggestions intrahypnotiques* obtiennent immédiatement la libre disposition des automatismes, tant psychologiques que physiologiques, de l'hypnotisé. Les sens, l'imagination, la mémoire, la pensée, le corps : tout obéit à l'idée suggérée, et partant au suggestionneur, ce qui confère à celui-ci tant de pouvoir et de responsabilité. Quant aux *suggestions posthypnotiques*, c'est-à-dire celles qui ne développent que quelque temps, et souvent même fort longtemps, après le réveil, elles ont à lutter contre les idées antagonistes de la conscience réveillée, et qui peut toujours, virtuellement au moins, les

critiquer, les contredire et les annuler. Aussi leur réalisation est-elle beaucoup plus incertaine et moins normale.

3. **La folie, l'épilepsie, l'hystérie** etc., et toute la triste famille des maladies mentales, des dégénérescences congénitales ou acquises, présentent toujours, à côté de multiples symptômes physiques, des symptômes psychologiques certains d'activités incontrôlées, et d'impuisivité exagérée. Il y a, chez tous ces malades, une disparition progressive du contrôle psychique, une régression vers les psychismes inférieurs, une vie intérieure de plus en plus abandonnée à l'automatisme des instincts et des représentations, en l'absence de la volonté, qui devrait les réduire et les gouverner. L'hystérie, en particulier, est communément définie aujourd'hui par le critérium psychologique d'une aptitude extraordinaire à réaliser des idées en images et en mouvements, ce qui rend les hystériques indéfiniment impressionnables aux suggestions d'autrui et à leurs propres suggestions.

CHAPITRE XXXI

LA VOLONTÉ

Il s'en faut que toutes nos actions soient déclenchées immédiatement par l'automatisme psychologique des représentations et des émotions, et qu'elles appartiennent toutes au type de l'action idéo-motrice. L'intervention de la réflexion et du contrôle introduisent un type nouveau, celui de l'action volontaire, qui n'est que l'action réfléchie et contrôlée, celle qui fait de l'homme, selon le mot d'Aristote, « l'auteur et le père de ses actes ». Nous allons 1° analyser ce phénomène psychologique ; 2° puis, d'après cette analyse, déterminer la nature de la volonté ; enfin 3° nous dirons quelques mots des maladies de la volonté.

Article I. — *Analyse de l'action volontaire.*

§ 1. — Ses différentes phases

On est convenu de distinguer empiriquement dans l'acte volontaire trois phases successives, qui sont : 1° la *délibération*, 2° la *décision*, et 3. son *exécution*. Naturellement, ces phases sont difficiles à discerner dans les actes volontaires prompts, et pour ainsi dire instantanés, ceux où, une situation de fait étant donnée, on prend et exécute immédiatement une décision. De tels actes sont peut-être même les plus fréquents. Mais il en est d'autres qui se déroulent moins vite, et qui offrent de plus grandes facilités à l'analyse. Ainsi, en est-il, par exemple, des décisions longuement méditées et lentement exécutées que sont le choix d'une vocation, la résolution d'une entreprise importante, l'adhésion à une vérité morale ou religieuse, etc. L'homme qui doit décider s'il sera officier, avocat ou ingénieur, etc., le chef d'état qui doit opter entre la paix et la guerre, le général qui se résout à livrer bataille, le criminel qui hésite, puis accepte et réalise l'idée de son crime, le croyant qui examine les dogmes dont il va faire les pivots de sa pensée et de sa

vie, etc., nous offrent des exemples excellents d'actes volontaires où chaque phase développe tout au long les complexités de son mécanisme.

I. La délibération. — C'est le prodrome de la décision ; au point de vue de notre analyse, c'est la période *d'indécision* et *d'hésitation*. Période qui peut être fort longue, et qui peut même se résoudre sans décision aucune, comme il arrive pour tous les projets trop longtemps mûris qui n'aboutissent pas. La délibération enveloppe une multiplicité de processus psychologiques, qu'on peut ranger sous les chefs suivants :

a. *La conception d'une ou de plusieurs alternatives.* — Ferai-je ceci ou cela, ou cela encore ? Ou même, plus simplement, agirai-je, ou n'agirai-je point ? Toute action volontaire implique un objectif bien conçu : *nihil volitum nisi præcognitum.*

b. *La conception de raisons pour et contre les alternatives.* — On appelle *motifs* les raisons d'ordre intellectuel, perceptions, idées et jugements, et *mobiles* les raisons d'ordre affectif, désirs, inclinations et émotions de toutes espèces.

c. *L'appréciation des alternatives et de leurs raisons.* — C'est ici l'affaire des jugements critiques qui constituent la réflexion. Celle-ci comporte un effort plus ou moins efficace pour penser toutes les perspectives de l'action, pour établir des coefficients de valeur à tous les motifs, et pour réaliser par leur comparaison ces « discernements du meilleur » dont parle Leibnitz. Elle aboutit ainsi à formuler des jugements de *crédibilité*, s'il s'agit de croire, et des jugements d'*utilité*, d'*opportunité*, de *possibilité*, etc., s'il s'agit d'agir.

Jusqu'ici, l'on n'a donc fait que réfléchir. Supposée la délibération close, elle n'aboutit pas encore à la décision, mais seulement à quelque conclusion pratique qui la prépare sans la déterminer : « voilà ce qu'il y a de mieux à décider. » Reste à le décider.

II. La décision. — C'est le *fiat* volontaire, le « je veux », qui met fin à l'indécision et à l'hésitation, par le *choix* définitif d'un des possibles. Les autres, non seulement ne sont pas voulus, mais encore sont activement éliminés, avec leurs motifs et leurs mobiles ; la conscience leur refuse désormais toute attention. La décision opère dans l'âme une sorte de révolution instantanée, et déclenche résolument l'action : *alea jacta est.*

III. L'exécution. — C'est la réalisation de l'acte volontaire,

plutôt que cet acte lui-même. Aussi peut-elle parfois manquer, extérieurement au moins, sans qu'il cesse d'être complet. C'est ce qui arrive lorsque les circonstances empêchent de réaliser des résolutions bien prises : on est bel et bien coupable des crimes que l'on a pleinement décidés, mais auxquels on renonce par peur, ou par impossibilité matérielle de les exécuter. Inversement, la production extérieure d'un acte n'est aucunement une preuve suffisante de son caractère volontaire. Les martyrs n'étaient point des idolâtres, quand les bourreaux leur faisaient brûler de l'encens aux idoles en leur tenant la main. Non seulement la violence physique, mais encore toute violence morale produit ce résultat de supprimer, ou au moins d'atténuer, la responsabilité d'actes pleinement exécutés : violence morale extérieure des gens qui, par menace, par conseils même, forcent les faibles à faire ce qu'ils ne veulent point, violence intérieure enfin de l'ivresse, des passions exaspérées, etc., qui tyrannisent les hommes trop peu maîtres d'eux-mêmes pour être les vrais auteurs de leurs actes.

§ 2. — Part de la volonté dans ces différentes phases

On conclut souvent avec précipitation de cette analyse empirique de l'acte volontaire que la délibération revient à l'intelligence et à la sensibilité, l'exécution au corps, tandis que la décision seule appartiendrait à la volonté. En réalité, *il faut réserver à cette dernière tout ce qui échappe à l'automatisme psychologique.* A ce titre, elle intervient dans les trois phases.

I. Dans la délibération. — Son rôle y est capital, et se manifeste principalement à deux reprises :

1. C'est elle d'abord qui, en suspendant l'action, rend possible la délibération, et permet à la réflexion d'exercer ses fonctions de critique. *La première manifestation de la volonté est donc un phénomène de nolonté ; c'est l'inhibition immédiate de l'automatisme psychologique des motifs et des mobiles.* Laissés à eux-mêmes, et abandonnés au libre jeu de leur impulsivité propre, ils emporteraient immédiatement la décision. Cela ne se voit que trop souvent chez les individus impulsifs, qui ne réfléchissent pas, par faute de volonté, et non par faute d'intelligence. Ils ne savent pas dire « non » à leurs désirs, et se laissent aller au « vertige mental » qui accompagne intérieurement toute impulsion puissante. — Si l'on en croyait Renouvier, la nolonté

sert à même toute la volonté ; tout notre pouvoir sur nos actions, et toute notre liberté, se réduiraient à réfréner l'automatisme des alternatives condamnées, et à laisser faire l'automatisme de l'alternative élue par l'intelligence. En fait, la volonté est plus qu'une nolonté ; a sa fonction négative d'arrêt et d'inhibition, elle ajoute des fonctions positives, tant dans la décision et l'exécution, que dans la délibération elle-même, comme nous allons le voir immédiatement.

2. *La seconde manifestation de la volonté dans la délibération se trouve dans l'attention aux motifs et aux mobiles.* C'est pourquoi cette attention est dite volontaire ; elle ne provient plus de l'intérêt de ses objets, mais de la force personnelle de concentration que nous leur appliquons. Il nous appartient ainsi d'éliminer les idées, ou de les retenir sous le regard de la conscience, de raccourcir ou de prolonger leur examen, de repousser les distractions, etc. La délibération, qui est toute pénétrée d'attention, est donc pénétrée de volonté, dans la mesure où cette attention n'est pas spontanée, mais due à un effort personnel. — Leibnitz, Malebranche, W. James, etc., aiment caractériser la volonté par ce rôle d'attention intellectuelle, qui lui est essentiel, mais qui ne l'épuise pas, comme nous le verrons tout à l'heure.

II. Dans la décision. — Tout ici revient à la volonté dont le *fiat* est l'acte par excellence, celui qui se formule le mieux, et qui présente au plus net la prérogative de la liberté. Voyons à quels signes on le reconnaît, et comment on est amené à le concevoir.

1. *A quels signes le reconnaît-on ?* — La question est d'importance, parce qu'il y a beaucoup de pseudo-décisions où la volonté n'a aucune part. Cependant on a une tendance naturelle à croire que toute indécision, par là même qu'elle en vient à se résoudre, donne nécessairement lieu à un acte personnel de décision. Il n'en est rien ; il y a au contraire beaucoup de cas où l'indécision se résout d'elle-même. Sans quoi tous les indécis pourraient se prendre à juste titre pour des décisionnaires, car eux aussi finissent la plupart du temps par agir ; mais ils y sont amenés par tout autre chose que par des actes de décision.

a. *Il y a des indécisions où le conflit des mobiles et des motifs se termine par la victoire du plus fort*, c'est-à-dire par une action instinctive ou idéo motrice. Telle l'indécision de la souris devant le piège : le lard est là, qui la sollicite ; mais la trappe est là aussi, qui ne lui dit rien de bon. La souris peut hésiter longtemps ;

finalement elle entre, ou elle s'en va, selon l'attraction qui finit par prédominer. Ainsi en est-il de nous dans maintes circonstances. L'homme qui entend sonner son réveil peut-lui aussi hésiter longtemps à se lever, balancé entre le charme de la tiédeur du lit et le désir de vaquer à ses occupations ; à la fin il se trouvera assoupi, ou au contraire debout, sans savoir pourquoi ni comment, n'ayant fait dans l'un et l'autre cas que subir l'automatisme de l'idée victorieuse, sans avoir pris de vraie décision.

b. *Il y a, d'autre part, des indécisions qui s'évanouissent par le seul jeu de la réflexion.* Celle-ci aboutit à éliminer petit à petit toutes les hypothèses, sauf une seule, qui se réalise d'elle-même ; le combat cesse alors faute de combattants. C'est le cas heureux des gens à vocation nette, auxquels finalement une seule forme de vie paraît désirable et possible ; ils s'y trouvent un beau jour tout décidés, sans avoir eu à s'y déterminer. Ainsi encore des discussions de projets ou de croyances où toutes les objections s'évanouissent. Dans ces cas, et dans tous ceux qui leur ressemblent, l'état d'indécision se résout encore de lui-même.

c. *Il n'y a donc décision vraie que dans les cas où l'indécision persiste jusqu'à ce qu'un acte positif de la volonté vienne la lever.* Alors le conflit des idées cesse, non plus par la victoire, mais par l'adoption de l'une d'entre elles, choisie à l'exclusion des autres. C'est ce choix actif qui fait la décision et qui s'accompagne du *fiat.*

2. *Quelle est la nature du choix ?* — *a*) Il serait *négatif*, si l'on en croit les partisans de la nolonté ; il se bornerait à un refoulement des idées malchanceuses, accompagné d'un simple « laissez passer » à l'idée élue. — Mais l'introspection nous révèle, au contraire, un effort positif portant sur ce que nous voulons. Choisir est plus qu'éliminer : c'est opter et se fixer. — *b*) Le choix, selon Leibnitz, Malebranche et W. James, serait *positif, mais indirect.* Il y faudrait voir l'œuvre de l'attention exclusive fixée sur un parti, lequel triompherait dès lors automatiquement. L'option serait donc l'épisode ultime de la délibération : le dernier jugement pratique la déterminerait ; elle ne consisterait point en un acte nouveau et original. — Mais ceci encore va contre l'introspection, qui nous montre dans nos choix les plus nettement volontaires des actes francs et brusques, donnant immédiatement le sentiment d'une hésitation brisée et d'une carrière ouverte, qui était jusque-là fermée : « C'est cela que je veux : cela, et pas autre chose. » — *c*) *Le choix est donc un acte positif*

et direct d'auto-détermination, mettant fin d'autorité à un état d'indétermination. C'est une autodécision, victorieuse de l'indécision antérieure. C'est en quelque sorte une explosion de la volonté et de nos énergies les plus profondes. Le moi tout entier s'y affirme virilement ; son vouloir n'est que cette affirmation positive ; il consiste toujours à dire oui et non, oui à l'alternative élue, et non aux autres. Oui et non sont les actes les plus purs de la volonté ; il y a décision dès qu'ils sont donnés, et là où ils ne sont pas donnés, il ne peut y avoir tout au plus que pseudo-décision.

III. **Dans l'exécution.** — C'est ici que le sens commun aime à voir les manifestations-types de la volonté, qui est pour lui la faculté de faire ce que l'on veut, et à laquelle il attribue en particulier un pouvoir direct sur le corps. Il se trompe en cela, comme il est facile de le montrer.

1. *La volonté n'a de pouvoir direct que sur les idées dont elle décide ; elle n'en a point sur les mécanismes, tant psychologiques que physiologiques, de leur exécution.* Ce sont les mêmes pour l'action volontaire que pour les actions involontaires. Celles-là sont déclenchées autrement, c'est-à-dire par une décision ; mais elles se réalisent de même, c'est-à-dire par la mise en jeu de tous nos réflexes, tant psychiques que physiologiques. Ainsi je puis me livrer à l'étude d'un problème ou à la rédaction d'une lettre par caprice ou par impulsion idéo-motrice ; je puis aussi le faire à la suite d'une décision : dans l'un et l'autre cas la suite des opérations de mon esprit et la suite des mouvements de ma main seront exactement les mêmes. Tout le drame de la volonté s'achève donc dans la conscience : il consiste en ce que le moi retire aux idées leur prérogative de décision automatique pour y substituer son privilège d'autodécision. C'est sur elles seules qu'il exerce une maîtrise directe ; et ce n'est que par elles qu'il obtient une maîtrise indirecte sur le corps. Il leur commande, et elles exécutent ses ordres, grâce à leur propre automatisme.

C'est ce dont témoigne nettement l'observation, qui donne cette suite de phénomènes : 1. l'on veut lever le bras ; 3. le bras s'est levé. Entre 1. et 3. il y a 2. c'est-à-dire l'accomplissement de l'idée de lever le bras : tout l'automatisme psychologique des idées est ici, et, avec lui, toute l'inconnue de l'union de l'âme et du corps. C'est pourquoi nous avons nettement conscience de l'action de la volonté sur ses idées, et aucune conscience de son action sur le corps.

2. *La volonté n'a donc aucunement à intervenir dans l'exécution de ses décisions, lorsque celle-ci se réalise sans difficulté.* C'est le cas de toutes les décisions bien prises, quelque mal qu'on ait souvent eu à les prendre ; elles s'accomplissent d'elles-mêmes, la volonté leur ayant réservé tout l'automatisme psycho-physiologique. Nous connaissons tous d'expérience de ces résolutions pénibles à exécution aisée. Après bien des hésitations, on s'est enfin décidé à écrire une lettre, à faire une dépense, une visite, une démarche, etc., et pour peu qu'on se mette immédiatement à l'œuvre, tout cela s'exécute facilement, et presque inconsciemment.

3. *La volonté n'intervient que dans les exécutions difficiles*, celles de décisions, ou mal prises, ou tenues en échec par des oppositions ultérieures imprévues. Même alors, son intervention porte encore, non sur le mécanisme de l'exécution, mais sur l'idée qui n'arrive pas à réaliser son automatisme propre, parce qu'il est contredit par celui d'impulsions contraires. Il faut donc que la volonté réitère ses ordres, qu'elle soutienne l'idée chargée de les exécuter, et la défende contre les idées antagonistes, toujours prêtes à la paralyser et à lui dérober l'action. Ainsi, un avare a beau décider une dépense, dès qu'il s'agit de délier les cordons de sa bourse, sa décision se heurte à l'opposition violente de l'amour vivace de l'argent. De même de l'orgueilleux, bien résolu à écrire une lettre d'excuses, et dont « la main se refuse » à en tracer les termes, la main, c'est-à-dire les bouffées d'orgueil qui la font hésiter.

Il en est normalement ainsi pour les résolutions à long terme, et qui ont eu le temps de se refroidir, comme par exemple celle d'écrire une lettre en rentrant de la promenade, et plus encore pour les résolutions qui ne peuvent s'exécuter que peu à peu, comme par exemple celles de résister à un penchant sans cesse renaissant, à une habitude de gourmandise, etc. La volonté doit intervenir alors, non pas pour exécuter sa décision, mais pour la renouveler, et lui assurer la possession de la conscience et de son automatisme psychologique. Autrement dit, il lui faut trancher encore de nouvelles indécisions. C'est ce qui ne cesse de se produire dans le cas classique de la lutte du devoir contre les passions. On a résolu le triomphe de celui-là sur celles-ci ; l'on peut même croire l'avoir résolu une fois pour toutes ; l'on peut enfin l'avoir résolu sans grand effort, dans un moment d'exaltation morale. Mais d'exécuter cette résolution est une autre affaire, singulièrement difficile, et qui n'est jamais ache-

vée. Il y a toujours à prévenir, ou à étouffer, des retours de flamme des passions condamnées, à refouler leurs impulsions, éliminées en principe, mais qui passent outre à toute interdiction, et réapparaissent inopinément dans la conscience, où elles réintroduisent l'hésitation primitive. Il faut alors redécider et revouloir le devoir, le rendre maître unique de la conscience ; et ces décisions nouvelles, une fois effectives, s'exécutent encore à chaque fois par l'automatisme de l'idée assurée par la volonté du monopole de nos énergies.

§ 3. — Le critérium psychologique du vouloir

L'analyse de l'action volontaire vient de nous faire dégager différents phénomènes qui lui paraissent également essentiels. La question est de savoir quel est celui qui la caractérise le mieux.

I. **Ce n'est point l'effort.** — Cependant le sens commun est d'un avis contraire. Pour lui, les gens de volonté sont des gens d'énergie : et il reconnaît l'énergie à l'effort déployé, à ce qu'il produit, et plus encore peut-être à ce qu'il coûte. Cela lui fait souvent confondre l'effort musculaire avec l'effort volitionnel, pris indifféremment l'un et l'autre pour des manifestations de la volonté. Nous avons mis en garde contre cette illusion (p. 74) ; l'effort volitionnel est tout entier à chercher au-dedans de nous, et hors des muscles ; il est l'effort de vouloir, plus particulièrement senti dans les volitions difficiles, où il donne le « sentiment d'aller dans le sens de la plus grande résistance ». Ainsi conçu, l'effort volitionnel *pénible* apparaît volontiers au sens commun comme l'acte par excellence de la volonté : et W. James fait sienne cette thèse.

Si séduisante qu'elle soit au point de vue moral, elle est inacceptable au point de vue psychologique. La conscience de l'effort pénible peut servir à *mesurer la puissance* de la volonté dans certains cas, dans ceux en particulier du conflit du devoir et de la passion ; elle ne saurait servir à *définir la nature* du vouloir dans tous les cas. Il y a en effet des actes authentiques de volonté qui coûtent fort peu ; il en est même qui ne coûtent rien du tout, ceux, par exemple, qui consistent à décider, après réflexion, une action plutôt agréable, que non seulement nous exécutons avec plaisir, mais que même nous décidons avec plaisir. Il n'en a pas moins fallu un acte de vouloir pour la décider, s'il a fallu mettre fin à une phase préalable d'indécision et d'arrêt de l'action. C'est ce qui arrive, par exemple, chez ceux qui disent : « Je ne demande pas mieux que de vous croire », et qui ne croient cependant qu'après examen ; de même chez ceux qui suspendent l'exécution de leurs actes les plus spontanés, pour les soumettre également à la réflexion. Il nous est presque toujours possible de transformer ainsi nos actes automatiques en actes volontaires, en les arrêtant juste le temps de les décider par un vouloir positif.

Dans tous ces cas *il y a moins un effort qu'un essor de la volonté*. L'introspection nous donne toujours le sentiment d'un déploiement subit de notre énergie, mais d'un déploiement auquel rien ne fait obstacle. C'est

un sentiment calme d'essor aisé, et non un sentiment violent de lutte : il nous donne la conscience du vouloir sans aucune conscience de résistances. Il n'est donc pas à proprement parler une conscience d'effort. C'est qu'en effet l'*effort ne commence qu'au moment où il y a des résistances à vaincre, et sa conscience n'est que celle de difficultés vaincues.* Aussi est-elle plus familière à ceux qui manquent de volonté qu'à ceux qui en ont beaucoup. Ceux-ci sont des hommes de décision, qui trouvent du plaisir à décider, et qui ignorent tout aussi naturellement l'effort de vouloir que les génies l'effort de penser. Ceux-là sont plutôt des hommes d'indécision que le vouloir fatigue, comme la pensée fatigue les intelligences médiocres. Ils ont sans cesse à faire effort, et d'autant plus qu'ils ont plus de résistances intérieures à vaincre. Ce qui fait que leur conscience de vouloir est presque inévitablement une conscience d'effort. Ainsi des soldats qui ignorent le courage naturel et doivent triompher laborieusement de la peur ; ainsi de tous ceux qui ont à faire triompher le bien des séductions du mal. Les natures les plus fermes et les plus vertueuses ignorent naturellement, ou finissent par ignorer, ces luttes ; et leur volonté n'en est que plus efficace et sûre d'elle-même : elle prend continuellement son essor sans effort.

II. **Ce n'est point l'attention volontaire.** — Cette attention n'est que le premier effet du vouloir : elle n'est donc pas le vouloir lui même. Elle présuppose toujours quelque décision consciente ou inconsciente de faire attention, une option pour l'acte qu'elle vient intensifier. Car l'on ne ferait pas attention, si l'on ne voulait préalablement faire attention. C'est cette décision qui s'exécute par la concentration volontaire de la pensée sur l'acte intellectuel attentif *L'attention est donc l'exécution d'un vouloir, plutôt qu'un vouloir proprement dit.* Et la concentration du moi sur un acte de connaissance est en tous points analogue à sa concentration sur un acte d'action extérieure ; l'attention intellectuelle est de même mécanisme que l'attention volitive ou active. L'une et l'autre ne sont que des déploiements d'énergies déclenchés par une décision ; l'une et l'autre présupposent la décision, le vouloir.

III. **C'est donc la décision.** — C'est elle en effet qui opère l'arrêt ou le déclenchement de l'action ; et tout l'essentiel du vouloir est dans ces deux phénomènes. Quelque nom que l'on donne à la décision, qu'on l'appelle élection, choix, sélection, consentement, etc., elle revient toujours à un oui ou à un non, à un *veto* ou à un *jubeo*, c'est-à-dire à un *nolo* ou à un *volo*. Et c'est toujours un acte de maîtrise du moi sur toute l'instrumentation de l'action, qui s'accomplit comme il la décide, par le jeu spontané de l'automatisme des idées. La volonté ne consiste donc aucunement à faire ce que l'on veut, ni à le faire avec effort ou avec attention : *elle consiste à vouloir ce que l'on fait*, c'est-à-dire à le décider. Les efforts et l'attention nécessaires à l'exécution du vouloir ne prouvent que l'efficacité de son impératif.

Article II. — *Nature et originalité de la volonté.*

Le problème. — L'analyse que nous avons faite de l'action volontaire nous a amenés à considérer le vouloir comme un acte psychique original,

et la volonté comme une fonction ou une faculté originale. C'est à cette attitude que s'opposent nombre de philosophes, et même de psychologues, qui entendent proscrire jusqu'à l'usage scientifique des mots vouloir et volonté. D'abord parce qu'ils récusent toute faculté. Mais cette objection est de peu de poids : nous avons vu qu'il est un usage légitime des facultés, celui qui leur fait signifier des phénomènes originaux, et nous ne parlons ici de la volonté que comme nous avons parlé de l'intelligence et de la sensibilité ; elle n'est pas plus un pouvoir extérieur aux actes volontaires que l'intelligence n'est un pouvoir extérieur aux actes intellectuels. Ensuite, et c'est là la véritable objection, l'on fait remarquer que « la volonté ne se manifeste pas à la conscience par des états spéciaux » (Boustan). Un vouloir, dit Hoffding, ne saurait être l'objet d'une observation directe. La question est ainsi bien posée. Est-il vrai que la décision ne soit pas une fonction spéciale, et qu'elle revienne tout entière à l'intelligence et à la sensibilité ? Si oui, la volonté n'existe pas en effet ; et il en faut supprimer jusqu'au nom.

I. **Théorie intellectualiste.** — Déjà Spinoza, nous l'avons vu (p. 434), identifie intelligence et volonté, ce qui lui fait nier tout caractère volontaire à la croyance, et conséquemment à l'action ; les idées suffisent à déterminer l'une et l'autre. De même Leibnitz, en professant l'action indirecte de la volonté sur la croyance et sur l'action, ne fait encore que déterminer l'une et l'autre par le mécanisme automatique des idées ; tout y revient à l'intelligence fonctionnant selon la « loi du meilleur », que ce soit le meilleur à croire, ou le meilleur à faire. Des vues analogues inspirent les psychologues qui ne voient toujours dans la décision que la simple résultante du conflit des motifs. Selon M. Lapie elle n'est que la conclusion nécessaire d'un double jugement, jugement sur la bonté de l'acte et jugement sur sa possibilité ; une fois jugé bon et possible, il s'exécute automatiquement. — Ainsi toutes ces diverses théories s'accordent à faire de la décision un corollaire de la connaissance et un corollaire nécessaire. Le « je veux » ne fait que formuler le résultat de la mécanique des idées, et il ne comprte en particulier aucune liberté.

Critique. — Nous reviendrons, au chapitre suivant, sur cette négation de la liberté, qui est bien le centre de la théorie. Mais il nous faut, d'ores et déja, noter que l'intellectualisme comporte la méconnaissance d'éléments essentiels à la psychologie de la décision.

1. *Il méconnaît l'expérience de la force.* — Il veut que la conscience ne nous donne que des motifs, c'est-à-dire que des états substantifs (p. 15) ; elle nous donne en plus des tendances, des impulsions, des mouvements intérieurs, c'est-à-dire des états transitifs. C'est dans ces états transitifs que nous expérimentons

la force. Nous avons l'expérience directe d'un dynamisme intérieur, et cela condamne tout mécanisme psychologique. S'il était logique, l'intellectualisme ne nierait pas seulement la volonté, mais encore l'intelligence, considérée comme activité ; il nierait toute expérience d'activité, c'est-à-dire toute expérience d'états transitifs. Et il nierait tout d'abord l'attention, qui n'est qu'une conscience de force.

Sans doute nous n'avons pas conscience de la volonté comme force nue ; mais nous n'avons pas non plus conscience de l'intelligence ni de l'attention comme forces nues. Nous ne percevons nos activités qu'en exercice, c'est-à-dire premièrement dans des mouvements intérieurs, secondement dans des résultats. Nous percevons l'intelligence premièrement en train d'opérer, dans la conscience fonctionnelle de ses opérations, de ses *cogitationes*, et secondement dans la conscience de ses produits, de ses *cogitata*. Ainsi ne percevons-nous les habitudes et les instincts que dans les actes habituels et instinctifs et dans leurs résultats. Et ainsi encore ne percevons-nous la volonté que dans les actes volontaires, et dans leurs conséquences ; mais ce sont là des données psychiques réelles et originales.

2. *Il méconnaît l'expérience du vouloir.* — Car il y a une véritable « sensation du vouloir », qui ne ressemble à aucune autre sensation. Nous avons l'expérience directe de l'inhibition et du déclenchement intérieur de nos tendances, c'est-à-dire l'expérience directe d'une force qui bloque d'autres forces, ou qui les déchaîne. Et c'est cela qui constitue la sensation du vouloir, la conscience des actes de nolonté et de volonté. Le « je veux » n'est ni un mensonge, ni une illusion : il est l'expression même d'une expérience immédiate. Sinon, il resterait à expliquer comment est possible cette anomalie du « je veux », apparaissant miraculeusement dans la suite mécanique des motifs.

3. *Il méconnaît la réalité du moi*, qui est cependant la grande donnée psychologique. Nous avons vu (p. 124) que la conscience du moi est invinciblement conscience d'activité, et que la volonté constitue son noyau le plus central. La conscience de la volonté n'est que la conscience du moi gouvernant *ad nutum* ses opérations.

Ainsi donc l'intellectualisme ne nie le vouloir qu'au prix de la négation de données psychologiques expérimentales, celle de la force, celle du vouloir et celle du moi. A ce compte il peut professer un phénoménisme mécanique de la décision, qui est le pendant du phénoménisme mécanique des représentations. L'ex

périence du dynamisme de la conscience le confond de part et d'autre. C'est elle qui force à voir dans la volonté une fonction originale à phénomènes dynamiques originaux

II. **Théorie sensualiste. Désir et volonté.** — Selon Condillac, la volonté ne serait qu'un désir prédominant, à la façon dont l'attention ne serait qu'une sensation prédominante (p. 76). Le vouloir serait donc un pur phénomène de sensibilité et perdrait encore son originalité

Critique. — Il faut convenir que cette doctrine est plus voisine des faits que la précédente. Elle réintroduit la considération de la force ; car le désir manifeste des tendances, et pousse à l'action. Il comporte une certaine analogie du vouloir; il s'accompagne de oui et de non à ce que l'on désire et à ce que l'on repousse, et ses préférences simulent des choix. Aussi comprend-on que le sens commun, avant Condillac, ait confondu le désir et la volonté. C'est lui qui nous a habitués à user du même verbe vouloir pour exprimer les deux phénomènes. « Je veux ceci et cela » disent les enfants qui désirent beaucoup, et qui ne savent pas encore vouloir. Et l'on appelle « volontaires » les capricieux entêtés, qui n'obéissent qu'à leurs désirs incontrôlés. Cette amphibologie est encore fortifiée par ce fait qu'il n'est point d'action volontaire sans collaboration du désir : *nil volitum nisi præcupitum*. Ce qui conduit Aristote, philosophe du sens commun, à définir la volonté d'abord par l'appétit. Mais il corrige immédiatement sa définition en appelant la volonté un appétit soumis à la raison ; et il la complète enfin, en mettant la personnalité à la base et de l'appétit et de la raison. La volonté est, selon lui, « l'appétit pénétré d'intelligence, ou l'intelligence pénétrée d'appétit ; et ce principe, c'est l'homme même ».

L'expérience bien consultée force à séparer la volonté du désir, par toutes sortes de marques empiriques, relevant de l'observation objective et de l'observation subjective.

1. *Objectivement*, le désir est *fatal*, et la volonté est *libre* : on subit ses désirs, on fait ses décisions. Réservons ce point capital pour le prochain chapitre. En attendant, nous pouvons au moins remarquer que le désir asservit comme la passion, et que la volonté confère la maîtrise de soi ; que le désir nous pousse dans le sens de la moindre résistance, et qu'elle seule nous peut diriger dans le sens de la plus grande résistance et de l'effort pénible ; qu'il est puissance d'hétéronomie, et qu'elle

est puissance d'autonomie. Plus l'on s'abandonne à ses désirs, plus on renonce à son vrai moi, plus l'on devient animal et cesse d'être homme. Le désir est si peu la volonté qu'il tend à la détruire, comme elle tend à l'endiguer.

2. *Subjectivement*, la conscience du désir est destituée des marques de la conscience du vouloir. Ses déclenchements d'action automatique sont tout différents des déclenchements d'action volontaire ; ils se font sans délibération et sans décision. Le « je veux » authentique en est absent. Ainsi :

a. *Le désir est indépendant de la connaissance, et la volonté la présuppose : nil volitum nisi præcognitum.* On désire très bien l'*indéfini* ; on le désire même infiniment, comme nous l'avons noté (p. 164). On ne veut que le *défini*, ce qui est objet de conception. On ne sait que bien rarement tout ce que l'on désire ; on sait toujours exactement ce que l'on veut.

b. *On peut désirer l'impossible :* « Ah ! si j'avais des ailes, si j'étais roi, si je pouvais arrêter l'écoulement du temps, si, si, etc. ». *On ne peut vouloir que le possible :* pas de volition d'un acte sans jugement préalable de sa possibilité. Et le résultat immédiat de l'action de la volonté sur le désir, c'est de limiter son infinitude, et de la restreindre à un objet nettement conçu et perçu comme possible.

c. *On peut désirer dans l'indécision ;* on ne *peut vouloir qu'avec décision.* C'est ce que marque empiriquement la distinction de la *velléité*, qui n'est que désir, et qui se trouve chez les gens « qui voudraient bien », et de la volition, qui ne se trouve que chez les gens « qui veulent » en effet. Ceux-là s'en tiennent à leurs aspirations, et ceux-ci posent un acte qui comporte déjà un commencement d'exécution.

La sincérité du vouloir. — La distinction du désir et de la volonté fournit des critériums pratiques pour s'assurer de la « sincérité du vouloir » (Vittoz) et pour le discerner des vouloirs insincères, qui ne sont que des velléités.

1. *Pas de vrai vouloir sans la conception précise de son objet.* — C'est pourquoi, si tout le monde désire le bonheur, bien peu savent le vouloir ; ceux-là seulement le veulent qui le conçoivent comme une fin définie, à obtenir par des moyens définis. Chaque fois que l'on se demande : « qu'est-ce que je veux ? » l'on ne veut rien, encore que l'on désire sans doute on ne sait quoi.

2. *Pas de vrai vouloir sans la conception de la possibilité de son objet.* — C'est pourquoi encore tant de gens désirent la fortune, et si peu la veulent ; ceux-là seulement la veulent qui savent par où la poursuivre et l'atteindre. Dès qu'on doute de la nécessité d'un projet, on cesse de le vouloir effectivement.

3. *Pas de vrai vouloir sans une décision*, qui n'a pas de meilleure preuve que le commencement de son exécution. Tous les malades désirent la santé, mais beaucoup n'arrivent pas à la vouloir, parce que les moyens de l'obtenir coûtent à leur volonté un effort devant lequel elle se dérobe. Ils s'abandonnent alors à l'inertie du désir, qui, lui, ne coûte rien : ils s'en remettent de leur guérison à des changements de circonstance dont ils attendent tout, sans y collaborer en rien. L'action manque à se déclencher en eux.

Tout vouloir insincère est celui d'un esclave du désir qui se prend pour son maître.

III. L'originalité de la volonté. — Elle résulte de la réfutation des théories précédentes. Puisque le vouloir est irréductible à ses motifs et à ses mobiles, il faut bien qu'il soit une fonction originale à psychologie originale.

Biologiquement, la volonté apparaît comme la force indépendante qui régit l'emploi de nos autres forces. Son rôle revient « à ouvrir le robinet d'un réservoir d'énergie, l'énergie allant s'appliquer soit à un acte, soit à une idée ou à un sentiment » (Vittoz). C'est pourquoi elle est l'instrument naturel de la maîtrise du moi sur toutes ses fonctions, tant intérieures qu'extérieures, et la garantie de son unité organique. Elle réalise en nous une monarchie effective qui, dans les cas les meilleurs, est une monarchie absolue. Cette vue permet de comprendre le *rôle biologique* de la volonté, qui résulte de l'insuffisance biologique de l'instinct chez l'homme. L'instinct ne comporte ni délibération, ni décision, parce qu'il ne fait qu'appliquer des solutions *a priori* de problèmes identiques pour tous les individus d'une même espèce. C'est, pour ainsi dire, la nature qui s'est chargée de réfléchir, de délibérer et de décider pour les animaux, et qui est la seule responsable de leurs actes. Mais, par là même que l'homme a nécessairement des problèmes individuels, il lui faut nécessairement les résoudre par lui-même, réfléchir, délibérer et décider sous sa propre responsabilité. C'est pour cela, avons-nous dit, qu'il a l'intelligence. Ajoutons maintenant : c'est pour cela encore qu'il a la volonté. Il lui faut à la fois penser et vouloir à la place de la nature, qui lui abandonne la direction de sa vie, le fait maître de ses décisions, et « père de ses actes ». Il lui faut gouverner ses instincts et maîtriser leurs forces par sa force.

Psychologiquement, la volonté apparaît comme la fonction d'autodétermination que nous a révélée l'analyse attentive du vouloir. Tout le monde connaît d'intuition ce que nous avons appelé « la sensation du vouloir », la conscience des actes de

nolonté et de volonté. On ne les nie pas au nom des faits, mais au nom de théories sur les faits, théories qui visent avant tout à nier la liberté. Si la volonté ne passait pas pour libre, il y a grandes chances que son existence et son originalité seraient plus universellement reconnues. Laissant provisoirement de côté le problème de la liberté, nous ne pouvons qu'admettre la volonté comme elle se présente : son autodétermination est aussi empirique que la détermination par les instincts et les habitudes.

Article III. — *Les maladies de la volonté.*

I. **La santé de la volonté** se reconnait à la direction efficace qu'elle exerce sur toutes nos activités. Elle assure le *contrôle des idées* et des représentations, et pareillement le *contrôle des mouvements et des actions*. C'est là tout l'essentiel du *self-control*, qui confère à l'homme la maîtrise de soi, tant dans sa vie intellectuelle que dans sa vie pratique et dans sa vie morale. Tous les véritables grands hommes sont nécessairement des hommes de grande volonté, maîtres de leurs réflexions, maîtres de leurs décisions, maîtres de toutes leurs énergies spirituelles et corporelles. Il y a évidemment des différences de puissance entre les différentes volontés; et pour l'âme, comme pour le corps, il y a lieu de faire la distinction de la santé et de la force. Une volonté est saine dès lors qu'elle obtient la suprématie dans un organisme psychique équilibré, et qu'elle y réalise l'unité des fonctions. Elle ne sera vraiment forte que si elle a à diriger des facultés également fortes, et qu'elle dominera assez pour s'en faire obéir. On peut être maître de soi sans que ce « soi » possède des réserves extraordinaires d'énergies ; on peut avoir une volonté saine sans faire preuve d'une volonté exceptionnellement forte.

II. **Les maladies de la volonté** sont l'effet d'un affaiblissement du pouvoir central de contrôle, accompagné d'une accentuation parallèle des fonctions qui cessent d'être contrôlées, et qui retournent anarchiquement à leur automatisme naturel. Alors les idées et les instincts n'obéissent plus qu'à leur impulsivité propre ; l'équilibre fait place à un déséquilibre qui devient vite chronique, et l'unité intérieure est perdue. Qu'il s'agisse d'un affaiblissement de la volonté elle-même, ou qu'il s'agisse d'une exaspération des forces instinctives, le résultat sera le même. « Tel cocher ne peut mener ses chevaux parce qu'il est trop faible ; et tel autre, parce qu'ils sont trop fougueux » (W. James). L'un et l'autre n'en sont pas moins des cochers inférieurs à leur tâche, et le résultat n'en change pas pour autant. C'est ainsi qu'il y a des gens qui, sans être dénués de volonté, ne peuvent dominer la fougue de leurs passions, et d'autres, tels les alcooliques et les dégénérés, qui n'ont plus le minimum de volonté requis pour maîtriser des instincts aux impulsions souvent fort affaiblies. La conséquence extérieure est toujours une impuissance de la volonté, une *aboulie*.

On distingue empiriquement :

1. *L'aboulie des impulsifs*, chez lesquels la volonté n'arrive pas à rendre possible la délibération et la réflexion. Toute idée, perception ou image,

déchaîne immédiatement l'automatisme d'un instinct, dont elle déchaîne les forces. Ce sont les gens qui ne savent pas dire « non » à leurs impulsions, qui manquent de nolonté.

2. *L'aboulie des intellectuels*, qui se perdent, au contraire, dans des délibérations sans fin, et n'arrivent jamais jusqu'à la décision. Ce sont les gens qui ne savent pas dire « oui » aux conceptions qui leur paraissent possibles et bonnes. Ils remettent perpétuellement tout en question, vivent dans une indécision maladive, et n'aboutissent jamais. Ils manquent proprement de volonté. Tels les sceptiques qui ne sauraient se décider jamais ni à croire, ni à agir : car le scepticisme de l'intelligence spéculative va facilement de pair avec celui de l'intelligence pratique. Lorsqu'il est nettement morbide, le scepticisme devient la manie et la folie du doute.

3. *L'aboulie des obsédés*, chez lesquels une idée fixe, ou une émotion fixe, rendent également impossible les actes de nolonté et les actes de volonté. Toute la direction de leur vie passe à leur obsession malencontreuse, devant laquelle ils sont impuissants, et qui les mène à la dérive.

On a parlé également d'excès de volonté, ou d'*hyperboulies*, qui seraient le fait des entêtés et des boudeurs, des gens qui s'obstinent tétaniquement dans une décision, quelle qu'elle soit. Rien ne les en peut faire démordre, ni les meilleurs motifs, ni les mobiles les plus attrayants, ni leurs intérêts, ni leurs désirs. Tels les enfants gourmands qui « boudent à leur ventre », et ces entêtés qui persistent dans des attitudes dont ils sont les premiers à se condamner intérieurement. Ils veulent parce qu'ils veulent ; leur volonté paralyse l'efficacité de leur intelligence et de leur sensibilité. — En réalité il n'y a là encore qu'une impuissance de la volonté. L'entêtement est, ou un phénomène d'inertie, ou une exaltation morbide des instincts d'affirmation de soi et de contradiction des autres ; ce sont alors ces instincts-là qui cessent d'être contrôlés ; la volonté abdique devant eux. Les entêtés et les boudeurs ne sont que de faux volontaires, comme les capricieux.

III. **L'éducation de la volonté saine, et la rééducation de la volonté malade**, sont toujours possibles, virtuellement au moins. Car la volonté, comme toute fonction, se fortifie à s'exercer, et voit ses actes engendrer des habitudes. Il n'est personne qui naisse avec une volonté parfaite, pas plus qu'avec une intelligence parfaite ; et il y a un apprentissage du vouloir comme de la pensée. Apprentissage qui se fait par des techniques appropriées, spontanées ou apprises, du contrôle des idées, et du contrôle des actions.

Bien des aboulies, en particulier, sont moins dues à un véritable affaiblissement de la volonté qu'à une désuétude inconsciente de son exercice. La maîtrise de soi est bien rarement un don naturel : elle est plus souvent le fruit d'efforts appliqués et méthodiques. C'est ce qui fait le prix de l'éducation, qui doit toujours être avant tout une éducation de la volonté ; Enfin la maîtrise de soi ne cesse de subir, durant toute la vie, des vicissitudes dont nous nous apercevons assez mal : elle augmente et baisse selon toutes sortes de circonstances, intérieures et extérieures, de découragement, de paresse, de fatigue, de vieillesse, de maladies, etc. C'est pourquoi l'éducation de soi même n'est jamais à considérer comme achevée, et pourquoi encore l'apprentissage du vouloir ne peut cesser qu'avec la vie.

***

Reste à examiner maintenant le problème de la liberté, laquelle est le caractère pratiquement le plus intéressant et le plus important de l'acte volontaire. Nous pouvons aborder immédiatement ce problème, car la psychologie de la volonté nous offre tous les éléments de sa solution. C'est un problème expérimental, encore qu'on ait presque toujours voulu le réserver à la philosophie ; la liberté est une conception empirique, qu'on ne s'est que trop souvent évertué à transformer en conception métaphysique. Il dépend des faits, et non des théories, de nous autoriser à croire à notre liberté.

CHAPITRE XXXII

LA LIBERTÉ

« On a grande raison, dit Leibnitz à propos de la liberté, de se récrier sur la manière étrange des hommes, qui se tourmentent en agitant des questions mal conçues. Ils cherchent ce qu'ils savent, et ne savent pas ce qu'ils cherchent. » En effet, on cherche bien souvent une liberté illusoire et mal définie, quand la vraie liberté est donnée dans une expérience immédiate et universelle. Notre premier effort doit donc être de déterminer son concept.

Article I. — *Le concept de la liberté.*

Deux types de liberté. — La première erreur de méthode, et la plus commune, consiste à parler de la liberté en général. On peut dire sans paradoxe que *la liberté* n'existe pas : il n'y a que *des libertés*. Ce n'est pas pour la même que l'on fait des révolutions, et que l'on établit des systèmes philosophiques. A qui donc nous demande : « croyez-vous à la liberté ? » il sera toujours prudent de répondre par une autre question : « à laquelle ? à la liberté de quoi faire ? à la liberté de qui et vis-à-vis de quoi ? »

Au sens le plus large du mot, *on est libre quand on peut faire ce que l'on veut*. Mais il y a un sens plus restreint, celui où *l'on est libre de vouloir de ce que l'on veut*. De là deux types fort différents de liberté, la liberté du « pouvoir faire » et la liberté du « vouloir ». Cette dernière est évidemment la seule à nous intéresser ici ; toutefois nous allons d'abord déterminer le concept de la première, avec laquelle on ne la confond que trop souvent.

I. **Premier type : la liberté du pouvoir faire.** — *Nous tenons pour libre tout mouvement et tout acte qui s'accomplissent selon leur spontanéité propre, sans contrainte et sans obstacle, tout mouvement et tout acte qui ne sont ni forcés ni empêchés.* Ce type de liberté comporte donc deux sortes de conditions : une condition négative, l'absence de restriction, et

une condition positive, la possession d'une activité spontanée. Être libre c'est d'abord être indépendant, et c'est ensuite être maître des dispositifs de l'action. A ce compte, l'on peut faire ce que l'on veut et exécuter ses propres volontés, quel que soit par ailleurs le mécanisme de leur décision.

La liberté ainsi entendue se différencie selon ses divers objets d'application, en diverses libertés, dont voici les principales, en allant de l'extérieur à l'intérieur.

1. *La liberté physique.* — C'est celle de l'activité physique, dont les actes spontanés sont exempts de contraintes et d'obstacles physiques. C'est en ce sens que les physiciens parlent déjà de « forces libres », ou à jeu franchement déployé ; en ce sens encore qu'on parle de la liberté des animaux, et qu'on dit « libre comme l'oiseau dans l'air et le poisson dans l'eau ». L'homme possède comme les animaux la liberté physique de ses mouvements, et il la perd comme eux, soit lorsqu'on l'enchaîne ou l'emprisonne, soit lorsque la maladie ou la vieillesse le paralysent et lui enlèvent la libre disposition de son corps. Dans les deux cas il cesse de pouvoir faire ce qu'il veut.

2. *La liberté civile.* — C'est la liberté d'action garantie par les lois dans la société. Tout homme naît avec une liberté naturelle d'agir qui est illimitée, liberté dont les anarchistes font leur idéal. Un Robinson la possède à l'absolu ; il peut faire ce qui lui plaît et ne consulter que ses intérêts personnels. Mais un homme qui vit en société doit tenir compte des intérêts des autres, et consentir à voir sa liberté limitée par la leur. Toute loi est une restriction de liberté au nom de l'intérêt général ; elle exige certains actes ; elle en interdit d'autres ; elle permet enfin ceux qu'elle ne prescrit ni ne défend. Elle fait plus que les permettre, elle en garantit la liberté, dont elle fait un pouvoir légal, un droit civil. Ainsi avons-nous autant de libertés civiles que de droits civils : libertés de la personne, de la propriété, du travail, du commerce, de l'industrie, de l'association, de la parole, de la presse, etc., etc. Il est à remarquer que ce sont toujours des libertés extérieures : même des libertés comme la liberté de pensée et la liberté de conscience ne sont, malgré leur nom, que des droits de manifester extérieurement sa pensée et sa religion. Car la liberté intérieure de la pensée et de la conscience échappent évidemment aux restrictions et aux répressions du pouvoir civil.

Les libertés naturelles sont détruites par l'esclavage, et les libertés civiles par la tyrannie : le maître et le tyran se réservent à eux-mêmes la liberté de faire ce qu'ils veulent, et entendent que leurs esclaves ou leurs sujets exécutent leurs propres volontés.

3. *La liberté politique.* — C'est le pouvoir que l'on a de prendre part au gouvernement de son pays. Elle appartient aux citoyens, dans la mesure où ceux-ci obtiennent de participer, soit directement et par eux-mêmes, soit indirectement et par leurs mandataires élus, à la rédaction et à l'application des lois. Ils ne l'ont pas dans les états despotiques, le despotisme, individuel ou collectif, consistant à leur refuser tout pouvoir politique. On conçoit fort bien, théoriquement au moins, un despote, qui ne serait pas un tyran, qui supprimerait la liberté politique tout en garantissant la liberté civile. Les deux libertés sont donc différentes. En fait, les démocraties antiques et modernes les ont toujours conçues comme liées ; elles ont considéré les droits civils comme découlant des

droits politiques, et se sont généralement montrées plus jalouses de ceux-ci que de ceux-là.

4. *La liberté morale.* — Nous pouvons subir des contraintes morales qui nous empêchent tout aussi sûrement que les contraintes physiques et les contraintes légales de faire ce que nous voulons. L'indépendance vis-à-vis de ces contraintes morales constitue la liberté morale ; c'est la liberté de notre personnalité vis-à-vis des autres personnalités. Notre moi peut avoir ainsi à défendre sa liberté :

1. *Au dehors*, contre les tyrannies de l'opinion, des préjugés, de la mode, etc., et aussi contre les tyrannies possibles de ceux avec qui nous vivons, bref, contre toutes les différentes pressions sociales et individuelles tendant à étouffer notre personnalité.

2. *Au dedans*, contre les tyrannies plus subtiles et plus puissantes encore de nos passions, de nos instincts et de nos habitudes, qui tendent encore à nous faire faire ce qu'ils veulent et ce que nous ne voulons pas. Le conflit entre personnalités étrangères est remplacé cette fois par un conflit entre personnalités domestiques : ce sont nos moi inférieurs qui prétendent à contraindre notre moi supérieur. Il y a donc lieu de parler d'une indépendance de la raison vis-à-vis de la sensibilité : c'est cette indépendance qui est mise en péril chaque fois que les instincts nous font faire ce qui répugne à notre conscience : *video meliora proboque, deteriora sequor*. Inversement, il y aurait lieu de parler d'une indépendance de la sensibilité vis-à-vis de la raison ; c'est celle que défendent bruyamment les instinctivistes avec J.-J.-Rousseau. Pour eux, la liberté morale n'est que la liberté des instincts, avides de s'affranchir de la tyrannie de la raison.

Aucune des libertés de pouvoir faire ne constitue notre problème. — Nous en avons un signe certain dans ce fait que toutes sont revendiquées par les déterministes, qui ne nient que la liberté du vouloir. Même la liberté morale de la raison leur paraît aussi précieuse à l'occasion que la liberté politique et la liberté civile. Socrate, Platon, les stoïciens, Spinoza, Leibnitz, etc., qui sont des déterministes convaincus, sont en même temps des partisans convaincus de l'affranchissement de la volonté : ils nous invitent à faire tous nos efforts pour lui conquérir l'indépendance vis-à-vis des passions et des instincts, pour la rendre puissante au dedans comme au dehors[1].

1. *Déterminisme et fatalisme.* — Ce n'est pas le déterminisme, c'est le fatalisme qui compromet la puissance de notre volonté. Il consiste à la restreindre par la toute-puissance d'une volonté extérieure qui la contraint à exécuter ses décisions : volonté anonyme du *fatum* antique, du Destin supérieur aux Dieux et aux hommes, ou volonté de Dieu lui-même, prédéterminant le cours des phénomènes (*fatum mahumetanum* des Turcs et des Arabes, selon lesquels tout « est écrit » d'avance, et se passe selon la volonté d'Allah ; *fatum theologicum* des Jansénistes, selon lesquels Dieu règle nos actes et notre sort sans tenir compte de notre libre arbitre). Sous toutes ses formes, le fatalisme apparaît d'abord comme le contraire du déterminisme. Celui-ci accepte la puissance de la volonté, et nie son libre arbitre : celui-là, au contraire, accorde volontiers son libre arbitre, et ne nie directement que sa puissance : l'homme est libre ; mais, si libre qu'il soit, il n'échappera pas à la nécessité d'être le meurtrier de son père et l'époux de sa mère. C'est la lutte désespérée de la liberté contre la fatalité qui fait la saveur principale du

Et, en effet, toutes les libertés de pouvoir faire ne sont que des attributs et comme des mesures de la puissance de la volonté, puissance que limitent toutes les contraintes et tous les obstacles. Toute vie veut sa propre expansion, et l'amour de la liberté n'est qu'une manifestation de l'instinct universel d'expansion de la vie. C'est cet instinct qui nous fait tendre à la liberté physique comme idéal de la vie physique, à la liberté civile comme idéal de la vie civile, à la liberté politique comme idéal de la vie politique, à la liberté morale enfin comme idéal de la vie morale. L'idéal absolu de notre volonté de puissance, c'est de pouvoir dire : « Je suis maître de moi comme de l'univers », c'est-à-dire de ne dépendre de rien ni de personne, et d'avoir une puissance illimitée, de n'obéir et de ne céder nulle part, de commander et de triompher partout. — Idéal évidemment impossible : c'est pourquoi toutes nos libertés ne peuvent être que relatives et composer avec les puissances qui les limitent, avec les obstacles, tant extérieurs qu'intérieurs, qui nous empêchent de faire ce que nous voulons.

Donc, toutes les libertés recensées jusqu'ici ne portent que sur l'*exécution* de nos volontés. Reste le problème de la liberté de leurs *décisions*.

II. Deuxième type : la liberté du vouloir ou le libre arbitre. — Il s'agit maintenant de savoir si nous sommes maîtres

drame antique. De même le jansénisme nous condamne à être vaincus par nos passions, en dépit de tous nos efforts, si Dieu a voulu notre chute; et l'on a la Phèdre de Racine, « malgré soi perfide, incestueuse ».

Les déterministes réfutent, de concert avec les partisans de la liberté, le « sophisme paresseux » qui sert aux fatalistes à justifier leur inertie et leur renonciation à tout effort : « ce qui doit arriver arrivera, je ne puis rien ni pour ni contre ». Leibnitz et Stuart Mill montrent bien que nous avons barre, au contraire, sur les phénomènes, grâce à notre intelligence du déterminisme. Ce qui arrivera sera l'effet de ses causes ; et nous pourrons modifier cet effet en utilisant ces causes. Le malade fataliste qui dit « si je dois guérir, je guérirai ; si je ne dois pas guérir, tous mes efforts et ceux du médecin sont vains » est dans l'erreur : car sa guérison peut tenir à ses efforts et à ceux du médecin. De même de l'élève qui s'en remet au destin du succès et de l'échec d'un examen et renonce à travailler, comme si ce succès et cet échec ne dépendaient point d'abord de son travail.

Les déterministes sont donc victorieux de la *fatalité extérieure*. Mais les partisans de la liberté leur reprochent à juste titre d'y substituer une *fatalité intérieure*, celle de nos décisions. Car ils les font fatales, par là même qu'ils les font résulter nécessairement de leurs motifs. Si ma volonté est déterminée, ses efforts le sont aussi, et toute son action : elle modifiera bien le cours des choses, mais elle ne modifiera pas celui de ses propres décisions. De plus, ces décisions sont prévisibles, selon les déterministes (art. III, § 3) : or on ne prévoit que ce qui est *prédéterminé*. Pas de déterminisme sans prédéterminisme : et fatalité ne signifie que prédétermination ; pas de prévisibilité absolue sans fatalité absolue. Que la prédétermination et la fatalité tiennent à un Destin extérieur, ou à un déterminisme intérieur, il n'importe; le résultat ne change pas pour autant : on est toujours en présence d'une chaîne nécessaire de phénomènes, dans laquelle on n'aperçoit pas un seul chaînon qui aurait pu être ou ne pas être. C'est ce dont convient Spinoza, le grand doctrinaire du déterminisme et de sa fatalité. C'est ce dont conviendrait Leibnitz, s'il ne voulait à tout prix sauver la liberté, qu'il identifie au déterminisme psychologique. Mais son déterminisme psychologique n'est qu'un fatalisme psychologique comme nous le verrons (art. III, § 2).

de notre vouloir lui-même et s'il est notre œuvre, si nous nous décidons librement. Les déterministes disent non ; ils entendent que nos décisions soient déterminées par leurs motifs et leurs mobiles. Il s'agit donc de savoir si nous possédons d'abord quelque indépendance vis-à-vis de ces mobiles et de ces motifs, et si la décision leur échappe et nous revient. La psychologie de la volition nous a mis finalement en présence d'un phénomène d'option et de choix. Choisissons-nous vraiment ? ou le choix se fait-il encore automatiquement en nous et sans nous ? Sommes-nous ou ne sommes-nous pas les arbitres de nos options ? Avons-nous un « *libre arbitre* » ?

Le problème est déjà intéressant par lui-même. Il devient passionnant dès que les termes de l'option ne sont plus des objets quelconques, mais le bien et le mal, autrement dit dès qu'il s'agit du *libre arbitre moral*, celui qui nous importe le plus. Il s'agit cette fois de la liberté morale proprement dite, non plus celle qui se définit par l'indépendance de la personnalité vis-à-vis des passions, et que les déterministes acceptent, mais celle qui est dans la libre décision entre le bien et le mal, et que les déterministes nient comme toutes les libres décisions. Mais, si important que soit le libre arbitre moral, il n'est point d'autre nature psychologique que le libre arbitre tout court, dont il n'est qu'une application spéciale. Nos vouloirs moraux présentant les mêmes mécanismes que nos autres vouloirs, et c'est pour tous indifféremment que nous avons à résoudre le problème du libre arbitre.

Article II. — *Les preuves du libre arbitre.*

Le sens commun n'a jamais hésité, et n'hésitera jamais à croire au libre arbitre ; il ne conçoit même pas la possibilité d'en douter. Chacun croit à sa liberté propre comme il croit à son intelligence propre ; et chacun croit analogiquement à la liberté des autres, comme il croit à leur intelligence. Que si maintenant l'on veut dégager les fondements de cette croyance spontanée, on voit qu'elle repose sur trois arguments, ou plutôt qu'elle est donnée à trois reprises, dans les trois expériences : 1. de la conscience psychologique, 2. de la conscience morale, et 3. de la conscience sociale.

§ 1. — Preuve par la conscience psychologique

C'est la preuve principale, celle que présupposent les autres, qui ne sauraient la remplacer.

I. Son universalité. — Tout le monde a conscience d'être libre, ou, pour nous servir des termes de Descartes, a « le sentiment vif interne » de sa liberté. Conscience intuitive, analogue à la conscience du moi, dont elle n'est qu'un aspect : impossible de se sentir un moi, sans se sentir un moi qui existe, qui agit, et qui veut librement : toutes ces affirmations concrètes sont liées, comme nous l'avons vu (p. 123). Elles sont toutes également irrépressibles. On retrouve la conscience de la liberté chez tous les hommes, sans aucune exception, et chez ceux-là même qu'elle gêne le plus. On la rencontre chez les criminels, qui auraient tant d'intérêt à la récuser ; ils ne cessent point d'y croire, alors même que leurs avocats ou des médecins démontrent à leurs juges qu'ils ne la possèdent point ; ils se gaussent volontiers de la naïveté si profitable de ces gens. On la rencontre chez les déterministes, dont elle contredit les thèses dogmatiques : il n'est point de déterministes chez lesquels la négation théorique et abstraite de la liberté ne s'accompagne de son affirmation pratique et concrète, qui ne se sentent pas libres et responsables, et qui n'agissent pas en conséquence. Tout ce qu'ils peuvent faire, c'est de dénier toute valeur à cette conscience universelle et irrépressible, et de la taxer d'illusion. Voici donc le problème : est-elle le fait d'une évidence vraie, ou d'une évidence illusoire ? Car elle est certainement le fait d'une évidence. La conscience est un témoin honnête et convaincu ; il reste à voir si elle est un témoin compétent.

II. Sa valeur. — « Nous sommes tellement assurés de notre liberté morale qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement », dit Descartes, faisant ainsi appel à son dogme de la conscience infaillible. Mais nous savons que l'infaillibilité de la conscience a des limites, et que son témoignage doit être critiqué : il y a toujours lieu de voir sur quoi il se fonde. La conscience de la liberté se fonde sur la conscience de contrôler ses idées et ses actions : elle « sort des profondeurs d'une âme qui se dirige elle-même » (Ladd). Il peut donc y avoir autant de fausses consciences de liberté que de fausses consciences de contrôle.

1. Les fausses consciences de liberté. — Ce sont celles qui accompagnent les pseudo-décisions (p. 572), c'est-à-dire les décisions qui relèvent de l'automatisme psychologique des mobiles et des motifs, et qui échappent par là même à la vo-

ionté. *La fausse conscience de liberté n'est alors qu'une simple conscience de spontanéité.* C'est ainsi que les impulsifs, les ivrognes, les hypnotisés, les enfants, tous ceux enfin chez lesquels l'automatisme des instincts et des idées suffit à déclencher l'action, parlent volontiers de leur liberté. Ils pensent se décider librement par là qu'ils décident ce qu'ils désirent spontanément En fait, ils ont bien conscience d'une liberté, mais c'est de la *liberté de faire* ce qu'ils désirent, non de la *liberté de le décider* ; car ils n'ont aucune conscience de leur décision, et s'ils en avaient conscience, ils sentiraient bien qu'elle est déterminée.

Leur discernement. — Le sens commun, qui est moins naïf qu'on ne le pense, sait fort bien critiquer ces fausses consciences de liberté. D'abord il ne croit point à la liberté des impulsifs, des fous, des enfants, etc., de tous ceux enfin qu'il tient pour irresponsables. Leur témoignage ne lui en impose point : il voit qu'ils ne peuvent contrôler leurs décisions, et leur en refuse simultanément la liberté et la responsabilité. Ensuite, il pratique pour lui-même la distinction des actions libres et des actions déterminées. Car nous avons des consciences de déterminisme en même temps que des consciences de liberté. « C'était plus fort que moi » est une excuse courante. Nous sentons assez bien quand la décision de nos actions automatiques nous échappe, et nous ne nous attribuons que celles que nous décidons en pleine connaissance de cause. Autrement dit nous refusons de confondre la conscience de spontanéité avec la conscience de liberté.

Cependant, bien des preuves populaires de la liberté restent encore entachées de cette confusion. C'est ainsi que l'on entend dire : « la preuve que je suis libre, c'est que je puis à volonté lever ou abaisser le bras, l'étendre à droite ou à gauche, et même ne pas le mouvoir du tout, si tel est mon bon plaisir. » Cela ne prouve qu'une chose, c'est que je puis exécuter librement tous mes bons plaisirs : il ne s'agit toujours que de la liberté du faire, dont on fait parade. Or le probleme est de savoir si je suis libre de vouloir selon et contre mon bon plaisir, qui n'est qu'un désir spontané et automatique, tant qu'il n'est pas contrôlé.

Il faut donc en venir à la conscience du contrôle

2. **Les vraies consciences de la liberté.** — Ce sont celles qui accompagnent les actions réfléchies, lesquelles comportent, à toutes leurs phases, la conscience de pouvoir vouloir le contraire de ce que l'on veut, de décider dans l'indécision, de pouvoir dire oui là où l'on dit non. Ainsi : *a) Dans la délibération*, j'ai conscience de pouvoir laisser faire les impulsions que j'inhibe, et laisser aller son train à l'action que j'arrête et suspends pour réfléchir. J'ai conscience également de disposer de mon atten-

tion, de pouvoir l'accorder aux motifs auxquels je la refuse et la refuser à ceux auxquels je l'accorde, de pouvoir allonger ou raccourcir l'examen, etc. *b*) *Dans la décision*, j'ai conscience de pouvoir éliminer le parti que je choisis, et choisir celui que j'élimine. *c*) *Dans l'exécution*, quand elle n'est pas instantanée, j'ai conscience de pouvoir revenir sur la décision prise, renoncer à mes efforts dans la lutte contre mes passions, ou du moins remettre tout en jeu et retourner à l'indécision primitive. *d*) Enfin et surtout, après l'exécution, le sentiment de ma responsabilité subsiste comme le sentiment d'avoir été l'auteur de mon acte, d'avoir pu ne pas le vouloir aussi bien que le vouloir. Je me juge, me loue, m'absous, ou me condamne sans appel sur cette intuition. Mon repentir d'avoir mal agi n'est qu'un repentir d'avoir mal choisi.

Donc, toute conscience authentique de liberté se ramène à la double conscience 1. de l'indétermination préalable de vouloir, et 2. de son autodétermination, qui n'est qu'une autodétermination : c'est moi qui ai voulu, quand rien ne me forçait à vouloir. C'est précisément cette double conscience qui manquait dans les fausses consciences de liberté, qui, de ce chef, ne peuvent être que des illusions.

III. **Objections déterministes.** — Les déterministes veulent que toute conscience de liberté soit illusoire. C'est, selon eux, une illusion analogue à l'illusion géocentrique. De même que nous ne pouvons nous empêcher de voir le soleil se lever, se coucher, et tourner autour de la terre, quoique cela soit faux, de même ne pouvons-nous nous empêcher de nous sentir les auteurs de nos actions réfléchies, quoiqu'elles soient tout entières le fait, comme les actions irréfléchies, du déterminisme de leurs motifs et de leurs mobiles. Les déterministes opposent donc à nos deux dernières conclusions deux conclusions contradictoires.

1. *La connaissance d'indétermination du vouloir est fausse, parce qu'elle est impossible.* — « Pour avoir conscience d'être libre, il faudrait avoir conscience que, avant d'avoir choisi, j'aurais pu choisir autrement... Or la conscience me dit ce que je fais, ce que je sens, mais non ce que je suis capable de faire. » Ainsi argumente Stuart Mill. Et Fouillée insiste en disant qu'une conscience de liberté ne peut être qu'une conscience de possibilité, de ce qui sera peut-être, mais n'est pas. Ce serait donc une conscience prophétique, et il n'y en a point.

Ces arguments dialectiques sont sans portée. La conscience ne me dit en effet que ce que je sens : mais je sens très bien ce que je suis capable de faire et de décider. Toute la délibération suppose des jugements de possibilité, qui ne sont que des sentiments de possibilité. Ils peuvent être faux objectivement ; ils n'en sont pas moins des données subjectives. On a très bien des consciences de pouvoir, et ce ne sont pas du tout des consciences prophétiques : ce sont tout simplement des consciences de tendances que l'on sent prêtes à s'actualiser, et même en train de s'actualiser, si l'on n'y mettait ordre en les inhibant par un acte de nolonté. L'erreur du déterminisme est ici l'erreur de l'intellectualisme, qui nous réduit à la conscience d'idées sèches, et nous refuse la conscience de tendances et de forces (p. 578). La conscience de notre force causale serait, selon Stuart Mill, « un fait unique qui n'a point d'analogue ». C'est au contraire un fait d'expérience universelle, comme nous l'avons vu. Réfléchir et délibérer, c'est avoir conscience de la force de la volonté, et de toutes les forces qu'elle réprime et contient. Le sentiment de l'indétermination du vouloir n'est que la conscience de cette supériorité de la volonté sur les motifs qui n'arrivent pas à la déterminer.

2. *La conscience de l'autodétermination du vouloir est fausse. Elle est due à l'ignorance des motifs qui nous déterminent, et se mesure à cette ignorance.* — Les déterministes aiment à illustrer ce thème. « L'aiguille aimantée que la force magnétique tourne vers le nord, ou la girouette que pousse le vent, si elles avaient conscience de leurs mouvemnts sans en connaître la raison, s'en feraient honneur à elles-mêmes, et s'en attribueraient l'initiative. » (Bayle.) De même, « une toupie fouettée par des enfants... penserait que ce mouvement procède de sa volonté, à moins qu'elle ne sentît qui la fouette. Ainsi fait l'homme dans ses actions, parce qu'il ne sent point les fouets qui déterminent sa volonté ». (Hobbes.) De même enfin « l'enfant s'imagine qu'il désire librement le lait qui le nourrit ; s'il a peur, il se croit libre de fuir ». Ainsi Spinoza, qui conclut avec hauteur : « tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, agir en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils dorment les yeux ouverts ».

Cependant cet argument si vanté passe à côté du véritable problème. Il suffit à établir que la conscience de la liberté est illusoire dans les cas d'automatisme psychologique, là où elle est, comme nous avons dit, pure conscience de spontanéité.

Il s'applique donc aux cas de l'enfant, de l'ivrogne, etc., de tous ceux qui agissent par pure impulsion. Mais il cesse de s'appliquer au cas privilégié de l'action réfléchie. Ici, en effet, la formule se renverse : *la conscience de la liberté se mesure à la connaissance des causes qui font agir*, à la conscience des mobiles et des motifs, et de leur insuffisance, qui nécessite l'intervention du facteur personnel. Réfléchir, c'est rechercher des motifs de décision : ce n'est même que faute d'être décidé par eux qu'on en vient à se décider soi-même. Aussi un homme d'esprit sain ne se croit pas libre de désirer le lait, le vin, etc., et ne croit pas à la liberté de ses actions idéo-motrices ; il se défie volontiers de celles qu'il fait dans l'exaltation du désir ; mais il croit à la liberté de celles qu'il accomplit avec réflexion, qu'il délibère et contrôle, et qu'il décide en pleine connaissance de cause. Bref, il a, comme nous l'avons dit, des consciences de déterminisme qu'il distingue fort bien de sa conscience de liberté.

3. Pour maintenir leur thèse de l'illusion de la liberté, il ne reste donc aux déterministes, ou qu'à nier l'efficacité du contrôle, ou qu'à dire qu'il est lui même déterminé.

a. Schopenhauer choisit la première voie. On ne peut contrôler, dit-il, que des motifs et des mobiles conscients ; mais ces motifs sont inefficaces ; toute la décision revient à des mobiles et à des motifs inconscients et à leurs impulsions inaperçues. La conscience ne peut qu'enregistrer la décision, et marquer le point. Le prétendu contrôle n'est donc qu'une mystification ; *et la conscience de la liberté reste proportionnelle à l'ignorance des forces inconscientes qui nous font agir.*

Cette théorie n'est qu'une application de la doctrine générale de l'inefficacité de la conscience épiphénomène (p. 118). Elle est ici démentie par l'expérience; car nous expérimentons fort bien l'efficacité de nos motifs et de nos mobiles. S'il y a une part d'inconscient dans nos décisions, cette part est réduite à mesure que l'on réfléchit, et que l'on voir clair en soi. Il est des cas où nous sentons que toute l'action s'accomplit en pleine lumière, et ce sont précisément les seuls où nous nous croyions libres. Le contrôle est alors efficace, et nous ne sommes point mystifiés par l'inconscient.

b. Leibnitz choisit la seconde voie. Le contrôle, selon lui, est efficace et même tout-puissant. Mais il revient tout entier à l'intelligence, qui apprécie les mobiles et les motifs selon le déterminisme de ses propres lois, selon « le déterminisme du meilleur ». L'action réfléchie est donc toujours déterminée à l'égal de l'action idéo-motrice ; et elle est spontanée comme elle. Ainsi la conscience de la liberté n'est toujours qu'une conscience de spontanéité : *c'est la conscience de la spontanéité de l'intelligence.*

C'est ici l'objection capitale : nous l'examinerons tout à l'heure à propos de la conception leibnitzienne de la liberté. Nous verrons que l'intelligence ne suffit à rendre compte ni de tout le contrôle ni de toute la décision, et qu'il reste une place au facteur personnel, et donc à une

vraie liberté. La conscience de cette liberté ne peut toujours être que la conscience de la spontanéité d'une autodécision.

4° *Enfin il resterait aux déterministes, qui reconnaissent l'illusion universelle et irrépressible de la conscience de la liberté, à expliquer la possibilité de cette illusion.* On explique très bien l'illusion geocentrique, en montrant qu'elle correspond à une expérience réelle mal interprétée : on voit vraiment le soleil se lever, encore qu'il ne se lève pas. On explique également les fausses consciences de liberté en y montrant des consciences de déterminisme confondues avec des consciences d'autodécision. Mais on ne voit plus comment est possible une illusion universelle telle que le « je veux », si aucune donnée psychologique ne lui correspond, s'il n'existe rien d'analogue au moi et à la volonté. Le « je veux » n'est plus une illusion, mais un mystère pour le déterministe. Ainsi donc faut-il accorder que les fausses consciences se réfèrent à des consciences vraies, que nous n'aurions jamais si leur objet psychologique n'était jamais donné.

§ 2. — Preuve par la conscience morale

I. L'argument. — Non seulement le sens commun croit à l'expérience intuitive de la liberté, mais il croit à la nécessité de la liberté pour la vie morale. Affirmer celle-ci ne va pas sans affirmer celle-là. La liberté morale est en effet : a) *indispensable au devoir*, qui n'a de sens que comme un impératif obligeant une conscience morale libre. Car il serait absurde d'obliger au bien et ceux qui l'accompliraient nécessairement, et ceux qui le violeraient nécessairement. On ne peut obliger que des libertés. b) Elle est également *indispensable à la responsabilité*. Car nous ne sommes évidemment responsables que des actes que nous avons pu vouloir et ne pas vouloir. Récompenser et punir, louer ou blâmer, etc., des hommes qui feraient nécessairement le bien et le mal, serait aussi stupide que récompenser ou punir, etc., la pierre qui tombe, l'estomac qui digère et la bête qui suit brutalement son instinct. Avec la responsabilité, la liberté fonde la justice, les sanctions, le mérite et le démérite, le droit, le vice et la vertu, etc.

Donc, l'affirmation de la liberté n'est pas qu'une vérité de fait, c'est encore une vérité de droit.

II. Sa forme kantienne. — Kant a attaché son nom à cet argument de sens commun. Il commence par faire nier la liberté par la raison théorique, à laquelle il fait professer au nom de la science et de la critique toutes les thèses déterministes. Mais il l'avise que la vie morale est impossible sans la liberté. Dès lors, la raison pratique, affirmant le devoir, affirme par la

même la liberté : « tu peux car tu dois ». (*Du kannst, denn du sollst*). Ainsi la *liberté n'est pas un fait de l'expérience, mais un postulat de la conscience.* C'est donc à la métaphysique qu'il revient d'en établir le concept. Il n'y a pas de liberté phénoménale et empirique; les phénomènes de la volonté empirique sont aussi déterminés par leurs antécédents que ceux du monde physique. Mais il y a une liberté nouménale, celle qui appartient à notre volonté nouménale, laquelle existe hors du monde sensible, hors de l'espace et du temps, dans le monde intelligible.

Nous devons renvoyer l'examen de cette doctrine à la métaphysique et à la morale. Mais, du point de vue de la psychologie, il nous faut dire qu'elle soulève des difficultés insolubles. a) *La liberté morale n'est qu'un cas de la liberté psychologique :* on ne voit donc pas comment, n'ayant pas la liberté d'opter entre deux partis, je l'acquèrrai subitement dès que je m'apercevrai que l'un est moral et que l'autre est immoral, c'est-à-dire qu'il s'agit de l'alternative du bien et du mal. b) La vie morale est une vie psychologique : on ne voit donc pas de quel secours peut lui être une liberté nouménale, qui reste sans intervention directe dans la vie psychologique. Nos actes moraux, si libres qu'ils soient métaphysiquement, restent déterminés psychologiquement selon Kant.

Ainsi donc la morale, qui postule certainement la liberté morale, postule par là même la liberté psychologique, celle que Kant déclarait impossible : on ne peut séparer le sort de ces deux libertés, qui n'en sont au fond qu'une seule.

III. **Échappatoires déterministes.** — L'argument moral n'a de valeur que dans l'hypothèse de la vie morale. Il laisse donc indifférents ceux qu'elle laisse indifférents. Il laisse également indifférents ceux qui croient à la possibilité de la vie morale sans liberté. Et c'est, nous l'avons dit, le cas de nombreux déterministes, qui pensent pouvoir fonder sans elle le devoir, et même la responsabilité.

1. Ils conçoivent d'abord le *devoir* comme un idéal de perfection à soumettre à l'intelligence et à la sensibilité. Cet idéal, disent-ils, garde tout son sens dans l'hypothèse du déterminisme : il est toujours utile d'en parler aux hommes pour les déterminer au bien, et de leur donner des motifs et des mobiles de l'accomplir. En fait, les moralistes agiraient en déterministes. Car ils ne disent pas aux gens : « faites ceci parce que vous êtes libres », mais « faites ceci parce que c'est votre intérêt, parce que c'est bien, parce que c'est conforme à la raison, etc. ». Autrement dit, ils cherchent à les déterminer par où ils les savent déterminables et « influençables ». Enfin l'obligation du devoir n'est que l'obligation de la raison elle même, qui impose son idéal par là qu'elle le fait désirer : ses optatifs sont des impératifs naturels.

Ces doctrines ne fondent pas la morale, comme elles le prétendent ;

mais elles y substituent une technique de la vie raisonnable, analogue à toutes les autres techniques. Elle remplacent le devoir par un *équivalent du devoir*; l'idéal moral des déterministes est de même type que l'idéal esthétique, que l'idéal pratique, que tous les idéals enfin que peut concevoir un habile homme dans un ordre d'action quelconque. Pareillement, l'obligation déterministe n'est qu'un *équivalent d'obligation morale*; tout idéal est obligatoire en ce sens, celui de l'artiste ou de l'homme bien élevé comme celui de l'honnête homme. Mais l'honnête homme sent fort bien l'originalité du devoir et de son obligation, qui n'ont de sens pour lui que s'ils s'adressent à sa liberté. Sans doute il aime qu'on lui donne des motifs d'agir, mais ce n'est pas pour se faire déterminer *par* eux, c'est pour se déterminer *selon* eux, et pour incliner sa liberté vers le Bien, qu'il désire connaître afin de le réaliser.

2. La *responsabilité* est superflue dans une morale déterministe. Vertu et vice n'y sont que science et ignorance (Socrate), et se récompensent d'elles-mêmes: les fautes ne sont que des erreurs ou des maladresses, qui s'expient toutes seules par les conséquences qu'elles entraînent. Spinoza condamne également le repentir et l'orgueil, qui consistent l'un et l'autre à nous attribuer des actes déterminés nécessairement par leurs causes. Etc. — Ces doctrines contiennent donc l'aveu que seule la liberté morale peut justifier une responsabilité morale. Que si les déterministes viennent à parler, eux aussi, de responsabilité, comme ils le font dans leur morale sociale, ils n'y voient qu'une responsabilité juridique et sociale, celle dont il va être incessamment question (§ 3), et qui n'a plus rien de moral.

Ainsi l'idéal des déterministes logiques reste-t-il celui qu'a fort bien défini Guyau, celui d'une « morale sans obligation ni sanction », sans devoir et sans responsabilité. Et cette attitude justifie le sens commun affirmant que le devoir et la responsabilité sont dénuées de sens en l'absence de la liberté.

§ 3. — Preuve par la conscience sociale

I. L'argument. — La vie sociale, dit-on, postule la liberté tout comme la vie morale. Car des actes sociaux comme les promesses, les contrats, les prières, les menaces, les lois surtout, supposent que les hommes sont libres de tenir leurs promesses et leurs engagements, de céder aux prières et aux menaces, d'obéir aux lois. De même, la justice sociale et ses sanctions n'ont de sens que pour les hommes vraiment libres et responsables : punir et récompenser des actes nécessités sera toujours injuste et absurde. Aussi la conscience sociale ne cesse-t-elle de professer la croyance à la liberté humaine : pour l'opinion, comme pour le criminel lui-même, la sanction n'est justifiée que par la liberté des actes sanctionnés : c'est pourquoi elle a le caractère universel d'une expiation.

II. Échappatoires déterministes. — Selon les détermi-

nistes, les actes sociaux supposent chez les hommes, non de la liberté, mais de la plasticité, c'est-à-dire une aptitude à se laisser déterminer par des motifs et des mobiles. Contrats, promesses, menaces, lois, etc., ne sont que des motifs déterminants d'actions. Une justice sociale purement déterministe paraît possible à Leibnitz. Elle ne viserait qu'à promouvoir le bien public en agissant sur les instincts d'émulation et de peur, en attachant des récompenses aux actes bienfaisants, et des peines aux actes malfaisants. La répression du crime se bornerait à 1. corriger ou 2. à supprimer les criminels convaincus, et à 3. intimider par des exemples les criminels possibles. C'est ainsi qu'on dresse les animaux par des récompenses et des punitions, et qu'on les tue au besoin. — Ces vues inspirent toute une école de criminalistes, et lui servent à fonder ses conceptions de la justice pénale, à laquelle suffisent une responsabilité et une liberté pénales. Cette responsabilité a pour mesure l'imputabilité des actes à leurs auteurs, qui ont à en répondre dès lors qu'ils ont le minimum de volonté requis pour résister aux impulsions brutes des instincts, pour se montrer influençables par des motifs intellectuels, et intimidables par des sanctions. En cela consiste toute la liberté requise ; et c'est une liberté dont le déterminisme fournit les critériums. Elle est le lot d'un homme sain, et ne disparaît que par suite de maladies mentales détruisant la volonté ; c'est le psychiâtre qui en est juge, et non pas la conscience.

Ces conceptions pourraient peut-être suffire à une société qui remplacerait la croyance à la liberté par la croyance au déterminisme universel. Mais nous ne vivons pas dans cette société-là. Tous les hommes, même les déterministes, s'envisagent pratiquement les uns les autres dans leurs rapports sociaux comme moralement libres et responsables. Seulement, cette expérience universelle de la vie sociale ne crée pas un nouvel argument en faveur de la liberté, mais simplement une reprise des deux autres. Car c'est au nom de la conscience psychologique que nous croyons à la liberté d'autrui, et au nom de la conscience morale que nous croyons à sa responsabilité. Nous ne faisons qu'utiliser dans la vie sociale nos convictions psychologiques et morales.

ARTICLE III. — *Trois conceptions psychologiques de la liberté.*

Reste à établir une conception de la liberté conforme aux faits. Le problème est de savoir si dans nos décisions tout revient au moi, ou si tout revient aux mobiles et aux motifs, ou enfin si le moi ne fait que suppléer à l'insuffisance de ces derniers. Ces trois hypothèses ont été soutenues, et ont donné lieu à trois théories sur la nature de la liberté. C'est à l'expérience que nous allons demander de les départager.

§ 1. — LIBERTÉ D'INDIFFÉRENCE

I. Exposé. — C'est la conception la plus populaire. Elle consiste à voir dans la liberté une faculté spéciale, à laquelle est réservé tout le mécanisme de la décision. Faculté qui ne peut être qu'*absolue*, et posséder une indépendance totale vis-à-vis des motifs et des mobiles, qui ne sauraient aucunement l'influencer. Elle leur est donc absolument *indifférente* ; d'où le nom de la théorie. Le libre arbitre est ainsi conçu métaphoriquement comme un juge, et même comme un de ces juges du moyen âge, qui possédaient par droit de naissance le pouvoir de décider, et qui, en s'entourant de légistes et de conseillers, pouvaient à volonté les consulter ou ne les consulter point, les suivre ou les contredire. Ainsi du libre arbitre vis-à-vis des motifs et des mobiles, auxquels il peut toujours opposer son bon plaisir.

Cette conception se retrouve, avec des nuances, chez Descartes, chez Reid et les Ecossais, chez les Eclectiques. Descartes, en particulier, met en Dieu la liberté avant l'intelligence, et lui accorde de vouloir même l'absurde ; la volonté divine régente la pensée divine et crée librement les vérités avant de créer les choses. En nous-mêmes nous avons une liberté infinie et sans aucune restriction, ce qui nous permet de croire ce que nous voulons (p. 435). De même Reid pense que toute restriction de la liberté ne peut qu'en l'anéantir : elle est ou elle n'est pas ; et il voit en ceci une leçon de sens commun. Les Eclectiques n'ont fait qu'interpréter Descartes selon Reid.

II. Critique. — La liberté d'indifférence n'est qu'une création mythologique.

1. La liberté n'est pas une *faculté*. C'est la volonté qui est une faculté ; et sa liberté n'est que la qualité de ses décisions.

Encore la volonté libre n'est-elle pas extérieure aux actes libres, pas plus que l'intelligence n'est extérieure aux actes intellectuels, pas plus enfin que le moi n'est extérieur à ses activités. *La liberté n'est que le moi voulant librement.*

2. Elle n'est pas *absolue*, mais reste toujours relative aux motifs et aux mobiles. S'ils ne faisaient rien, elle ferait tout ; s'ils faisaient tout, elle ne ferait rien; mais ils font toujours quelque chose, et elle fait le reste.

3. Elle ne leur est donc pas absolument *indifférente*. Le sens commun sait fort bien que l'on ne réfléchit pas en vain : réfléchir et délibérer, c'est vouloir tenir compte des motifs et des mobiles. L'expérience des regrets suffirait, à elle seule, à l'établir : « ah ! si j'avais su, si j'avais pu prévoir ceci et cela, etc., j'aurais décidé autrement ». De se décider même par bon plaisir, c'est encore se laisser influencer par le bon plaisir. D'ailleurs, la conception d'une indifférence absolue est contradictoire : c'est celle d'un esprit qui voudrait sans penser ni sentir, et qui ne serait donc plus un esprit.

§ 2. — La liberté identifiée au déterminisme psychologique

1. **Théorie de Leibnitz.** — Leibnitz, qui a fortement réfuté la liberté d'indifférence, tire trois conclusions de ses critiques. 1. *Pas de décision sans motifs.* 2. *Pas d'indifférence possible de la volonté entre les motifs, qui ne sauraient se faire équilibre.* L'attention qu'on leur donne successivement suffit à les départager ; elle rend nécessairement plus fort celui sur lequel elle se concentre. Il faut déclarer imaginaire et impossible l'équilibre plaisamment figuré par l'apologue de l'âne de Buridan, qui, ayant également faim et soif, serait mort de faim et de soif entre un picotin d'avoine et un seau d'eau, faute d'un motif prévalent de boire ou de manger d'abord. L'âne de Buridan mangera ou boira selon qu'il se trouvera lorgner l'avoine avant l'eau, ou inversement. 3. *Le motif le plus fort l'emporte toujours.* L'esprit est une balance qui marque avec exactitude les poids, et dont le plateau le plus lourd emporte l'autre. L'action ne peut être que déterminée par le motif actuellement le plus fort, qu'il soit un motif simple ou un motif composé d'une multitude d'autres, aperçus ou inaperçus, ce qui « contribue à former une direction composée presque comme dans la mécanique ».

Ces trois thèses sont donc déterministes, et paraissent nier

la liberté. Elles l'établissent au contraire, selon Leibnitz, car, pour déterminée que soit l'action réfléchie, elle n'en reste pas moins 1. spontanée, 2. intelligente et 3. contingente, et ce sont là les trois critériums de la liberté, qu'il définit la spontanéité de l'intelligence : *spontaneitas intelligentis*. Elle consiste à vouloir le meilleur, et nous sommes libres dans la mesure où la raison décide de ce choix. Il y a donc des *degrés de liberté*, qui sont proportionnels à la part qui revient à la raison dans nos décisions ; un saint est plus libre qu'un criminel. Le plus haut degré de liberté se trouve dans la *liberté de perfection*, celle où toutes les décisions sont réservées à la raison. Liberté de perfection réalisée en Dieu, dont la sagesse détermine la volonté, contrairement à ce que pensait Descartes. Enfin tout acte libre, étant la suite du déterminisme du meilleur, reste toujours prévisible à qui connaît le jeu de ce déterminisme. Il en est la suite immanquable, mais non la suite nécessaire, selon la distinction stoïcienne, *infallibiter, certo, sed non necessario*, que Leibnitz répète à satiété.

Nous avons ainsi à examiner successivement les thèses déterministes, et l'identification que Leibnitz fait du déterminisme et de la liberté.

II. Le déterminisme psychologique n'explique pas toute la décision. — Il a raison de donner un rôle aux motifs ; et nous venons de soutenir contre les partisans de la liberté d'indifférence la première proposition de Leibnitz. Mais il a tort de proclamer leur suffisance ; ce qui nous force à nier les deux dernières propositions.

1. *Si l'indifférence absolue de la volonté aux mobiles et aux motifs est un mythe, son indifférence relative est un fait* ; le fait qui se réalise dans toutes les expériences d'indécision. La volonté n'est indécise que parce que les motifs, tout en l'impressionnant, n'arrivent pas à la décider. Le doute, qui n'est pas un mythe, n'est qu'une suspension de la croyance faute de motifs déterminants de croire. Ainsi encore, on nous propose des motifs d'agir, et que nous jugeons même excellents, et l'on nous dit « décidez-vous !» et nous ne nous décidons point. L'erreur de Leibnitz vient de ce qu'il confond indifférence et équilibre ; il a raison de dire que cet équilibre est subjectivement impossible, à cause de l'intervention de l'attention. Les motifs ne sont donc pas égaux, et ne se neutralisent pas comme des forces égales. Mais ils sont également inefficaces à déclencher la décision, qui ne saurait plus être de leur fait.

2. *Le motif le plus fort ne l'emporte pas nécessairement.* L'axiome déterministe est inacceptable. Il a été l'objet de nombreuses critiques, qui sont de valeur inégale.

a. Reid lui reproche d'abord d'être une pétition de principe. Car on ne reconnaît le motif le plus fort qu'à ce signe qu'il l'emporte : ce qui revient à dire, celui qui l'emporte l'emporte. C'est une pure tautologie. — Mais les déterministes diront qu'ils n'ont pas à prouver leur définition : elle n'est pour eux que la formule même du principe même du déterminisme.

b. Reid dit encore que pour comparer la force des motifs, il faudrait trouver entre eux une commune mesure ; or qu'y a-t-il de commun entre un motif d'intérêt et un motif de dévouement, entre l'amour de l'argent et le devoir ? — Les déterministes répondent encore que l'élément commun des motifs est l'influence qu'ils ont sur nous. Leur force est là, et c'est une force toute subjective. Ainsi, n'ayant pas de commune mesure objective, ils ont une commune mesure subjective ; et cela suffit ici.

c. Voici où échoue le déterminisme : *ce n'est point le motif le plus fort qui l'emporte, mais le motif assez fort.* Le phénomène de l'indécision prouve à lui seul qu'il y a de ces motifs qui ne sont pas assez forts pour enlever la décision, encore qu'il y en ait nécessairement un parmi eux qui soit plus fort que les autres, celui sur lequel se fixe actuellement l'attention. Si le déterminisme avait raison, ce plus fort déterminerait tout de suite l'action, et toute délibération deviendrait impossible. Or on délibère, et cela suppose que le motif plus fort est tenu en échec comme les autres. Si fort qu'il soit, il ne sera assez fort qu'avec le consentement du moi. Et par là rentre le facteur personnel que le déterminisme entend éliminer. Ce sont les faits qui le réfutent.

d. Ce qui le discrédite également c'est sa *mythologie*, qui n'a rien à envier à celle de la liberté d'indifférence. Il prend des comparaisons pour des raisons : telle la comparaison de la balance. Les motifs ne sont pas des poids ; leur force n'est pas fixe, mais variable selon l'attention que le moi leur accorde ; c'est lui en définitive qui fait leur force. S'il est une balance, il est une balance vivante, qui peut agir sur ses plateaux, et fausser leurs pesées ; c'est-à-dire qu'il n'est plus une balance du tout.

Ainsi la psychologie de la décision reste inintelligible sans l'intervention du moi.

III. Il n'y a pas d'identification possible entre le déterminisme

psychologique et la liberté. — Car c'est encore un déterminisme ; et libre signifie premièrement non déterminé. Il ne signifie que non nécessité, selon Leibnitz ; mais il faudrait prouver que le déterminisme ne nécessite point ; et, si l'on ne veut pas jouer sur les mots, il nécessite, puisque les antécédents déterminent nécessairement leurs conséquents. Nous n'avons que faire ici d'une contingence métaphysique, ou absence de nécessité métaphysique ; ce qu'il nous faut, c'est une contingence psychologique, ou absence de nécessité psychologique. Et le déterminisme psychologique n'est qu'une nécessité psychologique, c'est-à-dire un fatalisme psychologique. Il tue donc la liberté [1]. Il faut bien voir en particulier que le déterminisme de la raison est aussi mortel à cette dernière que le déterminisme des passions, car il aboutit aussi sûrement à lui enlever les décisions. La liberté n'est pas la spontanéité de l'intelligence agissant selon la loi du meilleur, *spontaneitas intelligentis*, elle est la spontanéité du moi choisissant en pleine indépendance, *spontaneitas eligentis*.

Ainsi donc, il est impossible de voir dans la liberté la prédominance du déterminisme de la raison sur le déterminisme des

1. La doctrine leibnitzienne de la contingence ne peut s'expliquer que par sa doctrine de la nécessité. Il appelle nécessaire tout ce dont le contraire est impossible. Les actions libres ne sont donc pas nécessaires, puisque l'on peut toujours concevoir comme possible le contraire de ce que l'on fait. Ainsi sont-elles contingentes. Mais les phénomènes physiques sont eux aussi contingents en ce sens, et Leibnitz l'admet. Tout est contingent dans la nature, et tout est déterminé. C'est le déterminisme psychologique de Dieu qui régit selon la loi du meilleur la suite des phénomènes physiques, et c'est le nôtre qui, selon la même loi, régit la suite de nos phénomènes psychiques. C'est pourquoi tout arrive *infailliblement* mais non *nécessairement*. — Cela donne un sens à la fameuse distinction, mais cela ne la justifie pas. Car cette contingence métaphysique recouvre bel et bien une nécessité physique. A aucun moment l'on n'aperçoit dans la suite des phénomènes un seul qui aurait pu *in concreto* être et ne pas être. Ce qui reste métaphysiquement et abstraitement possible, est physiquement et concrètement impossible ; le déterminisme lui enlève toutes chances de se réaliser. C'est Spinoza qui a raison, lorsqu'il dit que dans une nature déterminée, il n'y a de possible que le nécessaire. Et ainsi en est-il encore dans une conscience déterminée.

Leibnitz enlève tout autant la liberté à Dieu qu'aux hommes ; car les volontés divines sont encore décidées par « le déterminisme du meilleur » : il se produit en son intelligence une « lutte des possibles pour l'existence », qui n'est que l'équivalent du conflit des motifs en nous. C'est toujours, en Dieu comme en nous, le plus fort qui l'emporte. Tout se fait toujours par une simple mécanique d'idées.

On peut s'étonner à bon droit de voir professer ce mécanisme psychologique soutenu par le grand théoricien du dynamisme. Personne n'a affirmé plus que Leibnitz l'unité et l'activité de la substance ou du moi, mais personne n'en a moins fait usage en psychologie. Son substantialisme aboutit en fait à un phénoménisme ultime.

passions, et de la faire proportionnelle à la prévalence des motifs rationnels. Il est psychologiquement faux de dire qu'un saint est, de par sa sainteté, plus libre qu'un criminel ; l'un et l'autre sont libres dans la mesure où ils sont les auteurs, celui-là de ses actes de sainteté, et celui-ci de ses crimes. Cette erreur psychologique entraîne une erreur morale ; car, n'étant responsables qu'autant que nous sommes libres, nous ne serions responsables qu'autant que nous serions saints.

Ces deux erreurs de Leibnitz viennent de ce qu'il a confondu la liberté avec l'usage moral de la liberté. Nous ne sommes pas libres pour le plaisir d'être libres, mais pour agir, pour bien agir, pour agir conformément à la raison et au bien. En ce sens, la liberté de perfection est certainement l'idéal de l'usage de la liberté ; et ce bon usage a ses degrés, qui sont en effet mesurés par la prévalence accordée à la raison. Mais les degrés de la liberté elle-même ne sont proportionnels qu'à l'intervention du moi dans ses décisions. Et de cette liberté-là, qui est la vraie, nous pouvons faire aussi bien un mauvais qu'un bon usage ; et nous sommes aussi responsables de l'un que de l'autre.

§ 3. — Liberté d'indétermination

C'est le nom qu'il convient de donner à la conception de la liberté comme pouvoir de se déterminer dans l'indétermination. Conception qui est déjà celle d'Aristote. Elle seule fait justice à la psychologie de la volition, telle que nous l'avons analysée.

I. Pas de liberté sans indécision préalable, c'est-à-dire sans expérience de l'inefficacité des motifs et des mobiles. C'est l'expérience du plus fort qui n'est pas assez fort. Elle nous permet de comprendre le vrai rôle des motifs et des mobiles : *ils ne sont pas les causes de l'action libre, ils n'en sont que les excitants*, au sens où nous avons dit que l'excitant n'est qu'une cause incomplète, et provoque un acte dont il ne suffit pas à rendre compte. Les motifs et les mobiles obéissent à la loi de l'excitation, la loi du minimum des conditions requises. Quand ils suffisent à déclencher le vouloir, la décision l'obtient automatiquement et sans liberté ; dès qu'ils ne suffisent pas, il faut que le vouloir se détermine lui-même et librement. Leur déterminisme n'est donc pas tout-puissant. Il en est de même du déterminisme des jugements d'appréciation que nous portons sur eux. Ces jugements suivent la « loi du meilleur », et nous ne jugerons pas plus

librement que nous ne concevons ou ne percevons librement. La conclusion pratique de la délibération est déterminée par les lois de la pensée, mais elle ne détermine pas nécessairement l'action. Quand, après examen, l'intelligence nous dit « voilà le meilleur » : si le moi pense, « ce meilleur n'est pas assez bon », l'indécision continue.

Il y a donc lieu de parler d'abord d'une *liberté d'indécision*, qui n'est qu'une *liberté négative*. Les moralistes la méprisent volontiers, et disent que l'idéal n'est point à chercher dans l'homme qui hésite perpétuellement entre le bien et le mal. Ils ont raison, et la liberté d'indécision ne vaut point par elle-même. Mais elle seule rend possible l'autodécision : sa liberté négative est la condition de toute liberté positive. Les indécis ont le tort de s'y tenir ; elle leur ouvre la carrière, mais ils n'y entrent pas, elle leur permet de vouloir, et ils ne veulent pas.

II. Pas de liberté sans autodécision. — La liberté positive n'est que l'acte du vouloir se décidant lui-même en pleine indépendance, soit pour le meilleur et le plus fort, soit pour le moins bon et le moins fort. Car nous sommes libres vis-à-vis de notre intelligence comme vis-à-vis de nos passions. « Vouloir le moins bon en face du meilleur, a-t-on dit, c'est faire acte, non de liberté, mais de folie. » C'est faire acte en même temps de liberté et de folie ; le moraliste peut s'indigner, le psychologue doit s'incliner. Nous ne pouvons reconnaître comme pleinement libres que nos actes pleinement nôtres ; et ce sont les seuls dont nous soyons les auteurs pleinement responsables. Il nous faut la maîtrise de nos décisions, par delà la maîtrise de nos actions.

Cette intervention spontanée du moi explique en particulier ce fait que les mêmes motifs, qui tout à l'heure ne nous paraissaient pas assez forts, nous paraissent maintenant suffisants. Ce n'est pas eux, c'est nous qui avons changé : leur force nouvelle n'est que notre force. Ils paraissent l'emporter, et c'est nous qui l'emportons. La conscience de liberté n'est au fond qu'une conscience de personnalité.

Ainsi la racine de la liberté est à chercher dans notre individualité même. *C'est parce qu'il n'y a pas de science de l'individu, qu'il n'y a pas d'explication scientifique possible de l'acte libre.* Il n'est que l'extériorisation de notre moi le plus inaccessible, l'expression de notre plus haute spontanéité spirituelle, celle qui nous fait hommes en face de la nature. C'est le moi qui est la vraie raison suffisante du vouloir ; et cette raison suffisante ne

saurait entrer dans le catalogue des motifs et des mobiles. La liberté est à la limite de la science et de ses déterminismes : c'est pourquoi son acte est autodétermination.

III. **Tout acte libre est essentiellement imprévisible.** — Il est imprévisible dans la mesure où il est libre, c'est-à-dire dans la mesure où il échappe au déterminisme des motifs et des mobiles. Il serait donc totalement imprévisible s'il était l'œuvre exclusive du moi, comme le veut la théorie d'indifférence. Inversement, il serait totalement prévisible, s'il était l'œuvre exclusive des motifs et des mobiles, comme le veut le déterminisme. La vérité est, ici encore, entre ces deux doctrines absolues.

Cependant les déterministes ne sont pas à court d'objections. Ils montrent qu'on prévoit très bien les actes des hommes, et que la vie se fonde sur ces prévisions. « Je puis me fier à cet homme, dit-on, je suis sûr qu'il ne me trompera pas. » Rien de plus prévisible que les décisions d'un saint, sinon celles d'un bandit. Que si ces prévisions trompent parfois, c'est parce que nous apprécions mal les motifs et les mobiles qui font agir les gens. Qui les saurait bien apprécier prévoirait les actions libres comme on prévoit les éclipses (Kant). Qui pourrait mettre en équation tout l'univers à un moment donné, pourrait déduire de cette équation la connaissance de tous les crimes, de tous les assassinats, de tous les dévouements futurs (Laplace), et de même la connaissance de tous les crimes, de tous les assassinats passés : c'est ainsi que l'astronome détermine aussi bien la date des éclipses passées que celle des eclipses futures. Dieu au moins possède cette science complète : et tous les actes libres lui sont prévisibles.

Ces objections se résolvent facilement si l'on distingue entre la prévision scientifique et la prévision empirique.

1. *La prévision scientifique est fondée sur le déterminisme causal.* — Elle réussit donc là où il s'applique, comme c'est le cas en astronomie. Elle ne peut qu'échouer là où il ne s'applique plus. Une éclipse a pour antécédents des phénomènes mécaniques ; une action libre a pour antécédents, à côté des motifs, l'intervention du moi, qui échappe au déterminisme causal. Dans l'équation totale de Laplace, il y aurait tous les phénomènes et toutes les forces de l'univers : il n'y aurait ni place ni pour des actes, ni pour des personnalités, ni pour rien qui ressemble à une donnée psychique, comme nous le verrons tout à l'heure. Comment le déterminisme me ferait-il entrer dans son équation, puisque je n'existe pas, selon lui ? Mais j'existe ; mes décisions ne peuvent donc qu'échapper à ses prévisions.

2. *La prévision empirique se fonde sur des observations empiriques de régularité dans les phénomènes dont on ignore les causes.* — C'est ainsi que le paysan prévoit des changements de temps dont le mécanisme lui échappe, mais qu'il devine à certains signes. Cette prévision n'est que divination et conjecture. Elle s'applique fort bien aux décisions libres. Si libre qu'il soit, un homme se décide d'*après* des motifs, et il a ses habitudes de se décider, des habitudes du bien ou du mal, de la fidélité ou de l'infidélité à sa parole, etc. Habitudes qui sont intérieurement libres, puisqu'il se les a faites lui-même, et qu'il en contrôle le jeu, mais qui sont extérieurement assez régulières pour fonder des prévisions. Encore

peut-il toujours contredire ses motifs et ses habitudes, et faire ce qu'il ne fait pas d'ordinaire. Nos prévisions échouent alors, et nous nous en consolons en disant : « Je n'aurais pas cru cela de lui. »

Ainsi donc la prévision des actes libres est purement conjecturale : il faut toujours y laisser quelque place à l'inconnue de la personnalité.

3. *Dieu donc ne saurait, au vrai sens du mot, prévoir absolument nos libres décisions.* — A ce propos, Bossuet disait : deux choses sont certaines : nous sommes libres, et Dieu prévoit tout ; tenons fermement ces deux bouts de la chaîne, quoique le milieu nous échappe. Cette prudence est exagérée et inutile, car le milieu de la chaîne ne nous échappe point. A la lettre, *Dieu ne prévoit rien ; Il voit tout.* Il ne prévoit pas ce que je ferai dans dix ans, mais Il le voit ; et s'il s'agit d'actes libres, Il me voit m'y déterminer librement. Son éternité le met hors du temps, et le fait assister au passé et au futur comme au présent. Sinon, s'il lui fallait prévoir, Il ne pourrait que conjecturer, lui aussi, mes actions, dans la mesure où elles échappent au déterminisme des motifs et des mobiles.

Article IV. — *La liberté et le déterminisme scientifique.*

Confrontons maintenant la psychologie de la liberté avec les principes mêmes du déterminisme et avec les principales objections qu'on en tire.

§ 1. — Critique générale du déterminisme universel

Deux attitudes en face du problème de la liberté. — Il faut bien voir, d'abord, que le débat ne saurait être tranché directement par les faits. La liberté n'est pas proprement un fait ; et le déterminisme n'en est pas un non plus. Le seul fait, c'est le vouloir, dont on interprète les données avec les deux conceptions antithétiques de la liberté et du déterminisme. Seulement, *la liberté est la conception que suggère l'expérience psychologique elle-même ; et le déterminisme n'est que la conception que l'on emprunte à la science physique.* La question est donc de savoir si cet emprunt est légitime et s'impose, s'il faut renoncer à l'analyse psychologique du vouloir, et la remplacer par une analyse mécaniste.

Les postulats du déterminisme universel. — Le déterminisme triomphe dans les sciences physiques, parce que tous les phénomènes y sont mécaniques, anonymes et impersonnels. Pour l'appliquer à la conscience, il faut donc décréter *a priori* que ses phénomènes, eux aussi, sont mécaniques, anonymes et impersonnels. Partant, il faut la vider de tous ses caractères empiriques. De son dynamisme : j'ai tort de croire que j'agis, je suis agi. De sa personnalité : j'ai tort de dire « je veux », il est voulu en moi. Encore ce moi n'est il qu'un mythe ; je n'agis pas, je ne suis pas. Toute ma vie psychologique n'est qu'une illusion. Ma vie morale n'est qu'une autre illusion ; j'y crois voir le jeu des idées du bien et du mal, de la responsabilité, etc. : il n'y a place ni pour le bien, ni pour le mal, ni pour la liberté morale dans un monde mécanique : il n'y a place

que pour des phénomènes, et ces phénomènes sont constamment identiques sous leurs apparences diverses, qui ne sont que des apparences, c'est-à-dire des illusions.

Le problème est ainsi nettement posé : faut-il prendre au sérieux l'expérience psychologique et l'expérience morale ? Faut-il nous prendre nous-même au sérieux ? Existons-nous oui ou non ? Tous les déterministes logiques et conscients disent non. — Spinoza formule admirablement leur point de départ en réservant la liberté à la nature, parce qu'elle seule a l'*aséité*. Elle seule existe ; elle seule agit ; et son déterminisme est sa liberté même, qui est infinie comme elle. Poser en face d'elle des êtres libres, c'est forcément leur attribuer une existence et un autodéterminisme indépendant ; c'est leur créer « un empire dans son empire » : c'est leur conférer à eux aussi, l'aséité.

Le déterminisme universel fait violence à la méthode scientifique. — Celle-ci exige que nous acceptions l'expérience telle qu'elle se présente, et ne la remplacions pas par une expérience imaginaire de notre cru. Le réel, en tout ordre, c'est d'abord le donné, l'apparent. A côté de l'expérience des phénomènes physiques, auxquels suffit le déterminisme mécanique, il y a l'expérience des phénomènes biologiques auxquels il ne suffit plus. La vie aussi est une donnée ; or tout être vivant offre immédiatement de l'*aséité*, aséité empirique d'un individu qui a ses phénomènes propres, qui est un petit monde dans le grand monde, qui gravite sur soi avant de graviter dans la nature, et qui est donc un empire dans son empire. La métaphysique matérialiste n'y peut rien, c'est là un fait. La biologie trouve dans son expérience des phénomènes nouveaux irréductibles aux phénomènes mécaniques, et qui présentent progressivement diverses spontanéités à lois nouvelles, pour lesquelles il lui faut des déterminismes nouveaux, des déterminimses finalistes : spontanéité de la vie physiologique, spontanéité de la vie psychologique inférieure, spontanéité de la pensée, spontanéité de l'action, qui obéit d'abord aux représentations, et qui finit par ne plus s'obéir qu'à soi-même. Toutes ces spontanéités sont dominées par la grande donnée biologique de l'individualité, laquelle devient la grande donnée psychologique du moi, qui est celle de la plus haute aséité expérimentale dans la nature.

Si la liberté est un scandale pour les déterministes, la vie sous toutes ses formes et avec toutes ses spontanéités leur est auparavant un autre scandale. Avant d'essayer une explication mécaniste de la liberté, il faudrait d'abord réussir une explication mécaniste de la vie, de la vie psychologique en particulier, et nous avons vu tout le long de ce traité que les mécanistes s'y efforcent sans succès, précisément parce qu'ils sont obligés de nier l'expérience vraie et d'y substituer une pseudo-expérience. Du point de vue strictement scientifique, c'est cette pseudo-expérience, qui est une illusion.

Le déterminisme universel fausse radicalement l'expérience du vouloir. — Cette expérience, scrupuleusement analysée, nous fournit des données qu'il récuse une à une. Dans les décisions, il ne veut voir que des déterminations ; dans les mobiles et les motifs, que des antécédents ; dans les opérations de contrôle, que des jeux de forces mécaniques ; dans les choix, que des résultantes de forces concourantes ; dans les actes, que

des phénomènes : dans l'intervention du moi, que le geste ridicule d'un fantôme, etc. Bref, il récuse absolument toute l'expérience psychologique du vouloir, et nous somme de renoncer à tout le dictionnaire psychologique.

C'est au contraire à son dictionnaire mécaniste qu'il faut renoncer, si l'on veut rester fidèle à l'expérience et à la méthode scientifique. Il faut exprimer les faits en leur conservant leur nature originale, et les expliquer selon les lois qu'ils présentent et vérifient. Il ne faut donc pas parler de phénomènes mécaniques là où l'on ne perçoit que des processus vitaux, ni prendre des actes pour des mouvements, ni sublimer le moi et la conscience, sous prétexte qu'ils n'ont pas de place en physique. Du point de vue mécaniste, ce sont là, en effet, des épiphénomènes, c'est-à-dire des phénomènes pour lesquels le mécanisme n'a pas d'explication, qui lui sont inintelligibles, et qu'il nie par dépit. Mais rien de moins irréel et de moins illusoire que ces épiphénomènes : la liberté en est le dernier et le principal, mais l'esprit en est un autre avant elle, et la connaissance, et le moi, et la vie enfin, qui est le grand épiphénomène de la nature. Nous sommes libres parce que nous sommes des esprits, et que nous avons une vie spirituelle : le mécanisme n'y peut rien.

Il faut donc consentir à prendre toute l'expérience au sérieux, et à nous prendre nous-mêmes au sérieux. Nous existons. Le déterministe n'échappe pas à cette nécessité ; c'est pourquoi il croit à sa liberté, à son moi, à son esprit, à sa vie, chaque fois qu'il oublie son système. Il accepte son aséité empirique. Et dès qu'on l'accepte, on va forcément jusqu'au bout de l'expérience psychologique, jusqu'à l'affirmation de la liberté et de ses autodéterminations expérimentales.

§ 2 — Les arguments déterministes

Ils varient à l'infini, selon les différentes formes de déterminisme invoquées. Voici les principaux :

I. La liberté et le déterminisme physique. — Comme c'est la science physique qui est la science positive par excellence, c'est au nom de son déterminisme qu'on attaque le plus la liberté. On objecte qu'elle en contredit les deux principes essentiels, le principe de causalité, et le principe de la conservation de l'énergie.

1. Viole-t-elle le principe de causalité ? — Ce principe, dit-on, exige que tout phénomène soit la conséquence nécessaire de ses antécédents, et constitue un simple anneau dans la chaîne sans fin des phénomènes. Or l'acte libre, par définition, est celui qui n'est pas déterminé par ses antécédents. C'est donc un phénomène sans cause, c'est un commencement absolu, un miracle (Kant).

Cet argument n'est qu'une pétition de principe ; il postule en effet ce qui est en question, à savoir que tous les phénomènes sont mécaniques, et qu'il n'y a qu'un seul type de causalité, la causalité mécanique. Or l'expérience nous oblige à dire que l'acte libre n'est pas un phénomène mécanique, il est un acte; et son véritable antécédent est une activité du moi. A côté, et au-dessus, de la causalité mécanique, il y a la causalité vitale; car la vie aussi est une cause, et qui n'a pas de place dans le catalogue des physiciens. La liberté n'est que la forme supérieure de la causalité vitale, l'exercice de la spontanéité spirituelle du moi. L'acte libre a donc une cause, le moi : il n'est pas un commencement absolu, un miracle, à moins qu'on ne définisse ainsi le moi et la vie. Mais on ne le peut faire qu'en supprimant l'expérience, pour faciliter l'apothéose du mécanisme universel.

Ces observations permettent de négliger une objection fréquente, et légèrement pharisaïque : « si la liberté existe, dit-on, c'en est fait de la science ». — Eh non ! C'en est fait seulement de la science de la liberté. Il reste à la science toute la nature, toute la vie, toute la conscience même, moins les décisions libres. Les partisans de la liberté ne sont pas condamnés à assassiner la science, mais seulement à marquer ses limites.

2. **Viole-t-elle le principe de la conservation de l'énergie** — Ce principe exige que tout phénomène ne fasse que reproduire l'énergie de ses antécédents, et la transmettre à ses conséquents. L'énergie ne se crée ni ne se perd, et sa quantité reste constante. Il faut donc, dit-on, que nos phénomènes psychiques soient, eux aussi, des transformations d'énergie, que la décision reproduise celle de leurs motifs et de leurs mobiles, et qu'elle la restitue enfin à l'univers sous forme de mouvements musculaires. Ainsi se ferme le circuit ; et dans ce circuit il n'y a plus place pour l'acte libre. Celui-ci est une violation immédiate du principe, puisqu'il comporte la destruction de l'énergie des motifs qu'il rend inefficaces, et la création d'un supplément d'énergie pour ceux qu'il rend efficaces. Il est par là inintelligible et antiscientifique.

Cet argument a provoqué des discussions infinies. Bornons-nous à quelques observations.

a. *Le principe de la conservation de l'énergie n'est qu'une hypothèse*, de l'aveu même des physiciens ; c'est l'hypothèse impliquée dans la définition du système clos. On appelle système

clos celui où n'entre et d'où ne sort aucune force, où toutes les forces se conservent en se transformant. Cette hypothèse, suggérée par de nombreux faits, et vérifiée dans de nombreuses expériences, a été élargie, par les physiciens, à tout l'univers ; mais ils ne sauraient en donner une preuve absolue. Car il est impossible de s'assurer si quelque énergie ne se détruit pas ou ne se crée pas quelque part. D'ailleurs, ce que la liberté en pourrait créer ou détruire serait infinitésimal, impossible à déterminer, et sans conséquences dans l'univers. Mais elle n'a pas à en créer ni à en détruire, comme nous allons le voir.

b. *Les phénomènes du monde psychique sont en dehors du circuit des forces physiques.* On n'a jamais donné un sens scientifique à des tranformations de forces en faits psychiques, en sensations et en pensées. *La vie elle-même n'est pas une force, au sens physique du mot, mais une direction de forces*, direction nouvelle qui ne se laisse pas réduire au théorème du « parallélogramme des forces ». De plus, la vie ne crée aucune force, et n'en détruit aucune, elle ne fait qu'utiliser toutes celles qu'elle puise dans le réservoir universel de la nature. Les forces biologiques ne sont que des forces physiques dirigées par la vie : pour agir, pour penser, pour décider librement, tout homme doit d'abord « prendre des forces » et manger. Tout phénomène vital est ainsi un phénomène double : des forces y jouent, et c'est son côté physique : ces forces sont dirigées, et c'est son côté vital. C'est ainsi que les faits psychiques sont à base de forces nerveuses, mais ne sont pas des forces nerveuses.

c. *La décision libre, par là qu'elle s'accomplit dans la conscience, s'accomplit en dehors du circuit des forces.* On manie les idées selon leur *valeur* psychique, et non selon la force nerveuse qui leur est sous-jacente. Deux idées inégales en valeur peuvent fort bien être égales en dépense d'énergie : il en coûte autant pour mal penser que pour bien penser, et tel motif inefficace est peut-être celui qui coûte le plus, comme c'est le cas des conclusions jugées stupides de réflexions longues et fatigantes. La décision libre n'est qu'un choix d'idée, et ce choix est une opération psychique que l'on ne définit pas par la dépense nerveuse qu'elle occasionne. Elle se fait par arbitrage de la valeur des idées, c'est-à-dire de leur aptitude à satisfaire le moi : la liberté du moi repose sur sa prérogative d'être juge de ses propres satisfactions. Il n'a donc ni à détruire ni à créer la force des motifs qu'il élimine ou fait prévaloir, il n'a qu'à les choisir : arbitrer des valeurs ne revient pas à balancer des forces. Il ne

viole donc pas le principe de la conservation de l'énergie là où il n'intervient pas.

d. *Enfin l'exécution de l'acte libre laisse la volonté extérieure aux forces qu'elle met en jeu.* Nous avons vu que cette exécution se fait par l'automatisme moteur des idées, qui déclenchent les forces organiques. C'est la force nerveuse à laquelle l'idée est liée qui est l'artisan de ce déclenchement, car cette force est en communication avec les autres forces nerveuses et organiques. Ce n'est donc pas à proprement parler l'idée qui agit sur le corps, c'est son double nerveux. La liberté ne fait que reprendre à son compte cette fonction psychique de direction des forces du corps ; elle remplace simplement la direction automatique par une direction réfléchie et libre. Ainsi reste-t-elle toujours et jusqu'à la fin en dehors du circuit des transformations d'énergies.

Descartes avait donc raison de dire que le rôle de la volonté est de diriger le corps. Seulement il comparait imprudemment ce rôle à celui du cavalier, qui dirige son cheval. Leibnitz lui oppose que le cavalier ne le fait qu'en tirant sur les rênes, c'est-à-dire que la direction comporte l'application d'une force à d'autres forces de même nature. Leibnitz réfute très bien la comparaison de Descartes, mais non sa doctrine. Il aurait raison si la conscience intervenait *directement* dans le corps ; il lui faudrait alors être une force homogène aux forces corporelles. Il a tort dès qu'il ne s'agit plus, comme nous l'avons établi, que d'une intervention *indirecte*. Le cavalier tire bien sur les rênes, et cela est physique ; il le fait pour réaliser son idée de tirer sur les rênes. Cette idée se réalise par la force nerveuse qui lui est liée, et cela est physique encore. Mais cette idée n'est que la direction de cette force : et cela n'est plus physique.

Ainsi le parallélisme psycho-physique donne une solution empirique, en attendant une solution métaphysique (p. 28), du problème de l'union de l'âme et du corps. L'idée reste unie au corps par son concomitant nerveux : il est, lui, dans le circuit des forces, tandis qu'elle n'y est pas : il y produit ce qu'elle veut. L'âme gouverne le corps sans s'y compromettre ni s'y mêler.

II. La liberté et le déterminisme physiologique. — Nous trouvons ici les objections les plus répandues, celles qui ont fourni des thèmes indéfinis au roman naturaliste, qui les a popularisées et illustrées avec application (Zola). Les prétendus actes libres, dit-on, sont la conséquence nécessaire de leurs conditions physiologiques : chaleur du sang, hérédité, folie, alcoo-

lisme, maladies nerveuses, climat, régime, etc., etc. Il n'est que de connaître le tempérament des gens pour s'expliquer et prédire leurs actes. « Le vice et la vertu sont des produits comme le sucre et le vitriol » (Taine).

Réponse. — Nos actes ont certainement des conditions physiologiques ; et ils en ont bien d'autres encore. Si je suis fils d'alcoolique, cela me vaudra des tendances de fils d'alcoolique ; selon les cas, elles arriveront ou à tuer ma liberté, ou simplement à lui fixer ses conditions d'exercice, les circonstances intérieures où elle aura à se déployer. Ainsi le déterminisme physiologique rend raison de bien des impulsions ; il n'établit la toute-puissance d'aucune ; or c'est ce qu'il devrait faire pour triompher. Le vice et la vertu sont d'abord des produits de la volonté libre.

III. **La liberté et le déterminisme social.** — Les actes libres, dit-on, sont la conséquence nécessaire des influences sociales : milieu, éducation, etc., dont nous tenons nos idées. Aussi le déterminisme social permet-il de les prédire, et on ne prédit que ce qui est déterminé. La loi des grands nombres (« tous les grands nombres sont constants ») fait prévoir à l'avance, aussi bien que les incendies, les prétendus actes libres que sont les crimes, les suicides, etc. La statistique établit des tables de criminalité aussi exactes que les tables de mortalité. Elle est la négation de la liberté.

Réponse. — 1. Nos actes subissent évidemment des influences sociales : nous tenons beaucoup de nos idées de notre milieu. Elles n'en sont pas moins nos idées, et restent soumises à nos autodéterminations. Car la société ne tue pas nécessairement l'individu : il continue à exister, à penser et à agir par lui-même ; il garde toutes ses activités individuelles, y compris sa volonté libre. — 2. La loi des grands nombres ne vaut que pour les grands nombres. « Elle est toujours vraie en général et fausse en particulier. » (Claude Bernard). Elle permet de prévoir des moyennes, non des cas individuels, de prédire tant de suicides pour l'an prochain, non celui de Pierre ou de Paul : le déterminisme social n'engendre pas de déterminismes individuels. La statistique ne nie donc pas la liberté : aussi bien ne porte-t-elle pas sur les actes libres, mais sur les phénomènes extérieurs, dans lesquels ils se réalisent, et qui sont simplement numérotés et sommés en séries. Toute statistique comporte la négligence volontaire du mécanisme interne des phénomènes qu'on y relève, non seulement de leur liberté, s'ils sont des actes libres, mais encore de leur déter-

minisme, s'ils sont des phénomènes naturels. Elle les prend comme des phénomènes de hasard, qu'elle série et classe sans les expliquer.

IV. **La liberté et le déterminisme psychologique.** — Tous les actes prétendus libres, dit-on, ne sont que la conséquence du caractère. — Nous avons examiné cette objection plus haut (p. 530).

Ainsi donc, en résumé, tous les déterminismes fournissent des motifs et des mobiles à l'action. Si ces mobiles et ces motifs étaient toujours tout-puissants, ils rendraient inutiles l'hypothèse de la liberté. C'est précisément l'expérience de leur impuissance, et de l'intervention du moi pour y suppléer, qui nous vaut l'expérience des autodécisions. Ainsi, loin de faire de la liberté la négation du déterminisme, convient-il de n'y voir que son complément naturel, comme nous l'avons dit (p. 47).

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

PRÉFACE . . . . . I-IV

LIVRE I. — INTRODUCTION A LA PSYCHOLOGIE

AVANT-PROPOS. — *Trois différentes psychologies :* 1. Psychologie empirique ; 2. Psychologie métaphysique ; 3. Psychologie scientifique ; 4. Possibilité de la psychologie scientifique et objections d'Aug. Comte . . 1-5

CHAPITRE I. — L'OBJET DE LA PSYCHOLOGIE

ARTICLE I. — **L'objet brut : les données immédiates de la conscience et leurs caractères.**

§ I. *Intériorité.* Les deux mondes 6

§ II. *Conscience.* Les deux expériences 7

§ III. *Personnalité.* Le moi 8

§ IV. *Spontanéité.* Le dynamisme psychique 9

§ V. *Continuité.* Le courant de la conscience 10

§ VI. *Immatérialité.* La qualité pure 11

ARTICLE II. — **L'objet scientifique : classification des faits psychologiques.**

§ I. *Les états de conscience.* — *A.* Leur discernement. L'objection intuitionniste. — *B.* Leur nomenclature : 1. Données qualitatives ; 2. Actes de conscience. Etats substantifs et transitifs 12-17

§ II. *Les fonctions psychologiques.* Leur importance scientifique. Première réponse à Aug. Comte. 18

§ III. *Les facultés psychiques.* 1. Histoire ; 2. Justifications ; 3. Interprétations ; 4. Hiérarchie des facultés. 19-23

CHAPITRE II. — LE PHYSIQUE ET LE MORAL

ARTICLE I. — **Conscience et monde extérieur.**

§ I. *Psychologie biologique* 24-25

§ II. *Psycho-physique* 26

ARTICLE II. — **Conscience et corps.**

§ I. *Conditionnement des faits de conscience par des faits physiologiques.* 1. Influence du physique sur le moral ; 2. Influence du moral sur le physique ; 3. Problème métaphysique de l'union de l'âme et du corps 26-28

§ II. *Irréductibilité des faits de conscience aux faits physiologiques* 29

§ III. *Psychologie et physiologie.* Écueils métaphysiques 31

CHAPITRE III. — **LA MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE**

La psychologie science naturelle 33

ARTICLE I. — **L'observation en psychologie.**

§ I. *Observation subjective, ou introspection.* 1. Nature ; 2. Possibilité ; 3. Insuffisances ; 4. Nécessité 34-38

§ II. *Observation objective*, directe et indirecte 38-41

ARTICLE II. — **L'expérimentation en psychologie.**

Sa possibilité 41

§ I. *Expérimentations psycho-physiologique et psycho-physique.* 42

§ II. *Expérimentations proprement psychologiques.* Seconde réponse à Aug. Comte 43-44

CHAPITRE IV. — **LA MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE** (*suite*).

ARTICLE I. — **Le déterminisme en psychologie.** *Nature et possibilité d'application* 45-47

ARTICLE II. — **Les hypothèses.**

§ I. *Rationalisme et empirisme* 48-49

§ II. *Physique et chimie mentales.* L'atomisme mental 50-51

§ III. *Mathématique mentale.* Mesure : 1. des qualités psychiques ; 2. des temps psychiques ; 3. des intensités psychiques. Discussion de la théorie intuitionniste 51-55

§ IV. *La psychologie science originale et fonctionnelle* 56-58

ARTICLE III. — **Les lois psychologiques.**

1. Leur nature empirique. 2. Lois psychologiques et lois physiques. 3. Dernière réponse à Aug. Comte 58-60

CONCLUSIONS GÉNÉRALES DE L'INTRODUCTION

I. *Les diverses psychologies scientifiques.* II. *Ordre et divisions de ce traité* 60-61

LIVRE II. — FONCTIONS GÉNÉRALES

CHAPITRE V. — **L'ATTENTION**

ARTICLE I. — **Nature de l'attention.**

§ I. *Conditions psychologiques.* — *A.* Les états d'attention : 1. dispersée ; 2. expectante ; 3. concentrée. — *B.* Les états de

l'attention : 1. intensification de la fonction ; 2. rétrécissement du champ de la conscience ; 3. multiplication des actes. — *C.* La durée de l'attention. — *D.* Peut-on faire attention à plusieurs choses à la fois ? 64-67

§ II. *Conditions physiologiques.* — La théorie physiologique de l'attention. 68-69

§ III. *Conditions biologiques.* — *A.* Sélections. *B.* Loi d'intérêt. *C.* Facteurs d'intérêt. *D.* Fondement biologique de l'attention. 70-72

§ IV. *Conscience de l'attention.* — *A.* De son jeu physiologique. *B.* De son jeu psychologique 73-74

ARTICLE II. — **Les variétés de l'attention.**

§ I. *Attentions spontanée et volontaire.* Théorie de Condillac. 75-76

§ II. *Attentions affective, intellectuelle et volitive.* Corollaires pédagogiques 77-78

§ III. *Attentions normale et anormale.* Pathologie de l'attention. 79-80

CHAPITRE VI. — **L'HABITUDE**

ARTICLE I. — **Nature de l'habitude.**

§ I. *Les deux théories mécaniste et dynamiste* 81-82

§ II. *Comment s'acquièrent les habitudes.* Rôles respectifs : 1. de la répétition ; 2. des conditions biologiques ; 3. des conditions physiologiques ; 4. des conditions psychologiques. 82-85

§ III. *Comment jouent les habitudes.* Leurs lois concernant : 1. les organes ; 2. les besoins ; 3. les actes ; 4. la conscience . . . 86-89

§ IV. *Comment se perdent les habitudes :* 1. par désuétude ; 2. par destruction directe ; 3. par remplacement 90-91

ARTICLE II. — **Les espèces d'habitudes.**

§ I. *Habitudes actives et passives* 91

§ II. *Habitudes générales et spéciales.* 92

§ III. *Habitudes physiologiques, psychologiques, sociales, morales et religieuses.* Corollaires pédagogiques. 93-95

ARTICLE III. — **Rôle de l'habitude.**

§ I. *Son rôle propre :* 1. comme procédé d'adaptation ; 2. comme condition de continuité ; 3. comme instrument de progrès . . 96

§ II. *Rôles comparés de l'habitude et de l'attention :* 1. dans la vie psychologique ; 2. dans la vie morale ; 3. Education morale ; 4. Habitude et routine. 97-99

CHAPITRE VII. — **LA CONSCIENCE**

ARTICLE I. — **La conscience.**

§ I. *Analyse descriptive.* 1. Deux sens du mot conscience ; 2. Objet de la conscience ; 3. Consciences spontanée et réfléchie. 100-102

§ II. *Théorie classique.* La conscience : 1. intuition, et 2. forme de la vie psychique 103-104

§ III. *Les degrés de la conscience selon Leibnitz.* 105-106

ARTICLE II. — **L'inconscient.**

§ I. *Position du problème.* 1. Les trois sens du mot ; 2. Subconscience et inconscience. 107-109

§ II. *Possibilité de l'inconscient*. Discussions dialectiques . 109-111
§ III. *Existence de l'inconscient*. Preuves de fait, tirées : A. de la vie anormale ; B. de la vie normale (sensibilité, intelligence et volonté) 111-115

ARTICLE III. — **Théories modernes.**
§ I. *Le seuil de la conscience*. Consciences supraliminale et subliminale. 115-116
§ II. *Rapports du conscient et de l'inconscient* 116-117
§ III. *Si la conscience est un épiphénomène ?* 118-119

CHAPITRE VIII. — **LE MOI**

ARTICLE I. — **Analyse descriptive des faits.**
Le « moi » et le « je ». 120
§ I. *Le moi*. 1. Eléments. 2. Personnalités empiriques ; 3. Leurs rapports. 4. Conscience du moi 121-123
§ II. *Le je*. 1. Son intuition ; 2. Son idée et ses éléments : unité, identité, activité 123-124

ARTICLE II. — **Problèmes et solutions.**
§ I. *Théories métaphysiques :* 1. substantialistes ; 2. phénoménistes 125-129
§ II. *Théories scientifiques* sur 1. La nature du moi ; 2. La conscience du moi, et 3. L'évolution de cette conscience. . . . 129-135

ARTICLE III. — **Pathologie du moi.**
§ I. *Les maladies de la conscience du moi*. 135-136
§ II. *Les maladies du moi* 137-139

LIVRE III. — L'INTELLIGENCE OU LA VIE COGNITIVE

Multiplication des actes de connaissance. Leur nomenclature : 1. *fonctions d'acquisition*, et 2. *fonctions d'élaboration*. . . 141-142

CHAPITRE IX. — **DE LA SENSATION EN GÉNÉRAL**

ARTICLE I. — **Analyse sommaire.**
Les trois phases et leurs éléments 143-144

ARTICLE II. — **L'excitation.**
§ I. *Les différents seuils et la sensibilité différentielle* . . 145-148
§ II. *Seuils primitifs* 149
§ III. *Seuils différentiels. Loi de Weber*. 149
§ IV. *Formule psycho-physique de Fechner*. 150

ARTICLE III. — **L'impression nerveuse.**
§ I. *Les diverses activités physiologiques sensorielles :* organe, nerf et centre 151-152
§ II. *La spécificité des appareils sensoriels* 153-155

ARTICLE IV. — **La sensation.**

§ I. *Comme fonction de connaissance.* Qu'elle est 1. connaissance vraie, et 2. intuition. 3. De la sensation pure. 4. Durée de la sensation et mesure des réactions sensorielles 155-158

§ II. *Comme qualité sentie.* 1. Simplicité ; 2. Complexité, et 3. relativité des *sensata* ; 4. Leurs différenciations psychologiques : *a.* qualités représentatives et affectives ; *b* étendues et inétendues ; *c.* objectives et subjectives ; *d.* premières et secondes ; *e.* distinctes et confuses. 159-167

CHAPITRE X. — **LES DIVERSES SENSATIONS**

ARTICLE I. — **Les sens externes.**

§ I. *Le goût.* 168

§ II. *L'odorat.* 169

§ III. *L'ouïe* 170-171

§ IV. *La vue.* 172-173

§ V. *Le toucher* 173-175

§ VI. *Le sens thermique* 175-176

ARTICLE II. — **Les sens internes.**

§ I. *Le toucher interne* 177-178

§ II. *Le sens kinesthésique.* 178-179

§ III. *Le sens des résistances* 180

§ IV. *Le sens des poids.* 180

§ V. *Le sens de l'effort* 181-182

§ VI. *Le sens des attitudes.* 183

§ VII. *Le sens de l'équilibre.* 183-184

§ VIII. *Le sens de l'orientation.* 185

§ IX. *La cénesthésie* 185-186

§ X. *Le sens de la douleur.* 187-188

CHAPITRE XI. — **LES SENSIBLES COMMUNS : MOUVEMENT, ESPACE ET TEMPS**

1. *Le problème* ; 2. *Principes de solution* ; 3. *Objectivité spéciale du mouvement, de l'espace et du temps* 189-190

ARTICLE I. — **Le mouvement.**

§ I. *Expériences sensorielles :* 1. des mouvements objectifs des choses ; 2. de nos mouvements extérieurs, et 3. des mouvements fonctionnels et vitaux intérieurs 191-193

§ II. *Conceptions abstraites du mouvement* 194

ARTICLE II. — **L'étendue et l'espace.**

§ I. *Les théories empiriste et nativiste.* 195-196

§ II. *Sensation primitive de l'étendue* 197-198

§ III. *Elaborations ultérieures.* Perception : 1. des grandeurs ; 2. des positions ; 3. des distances ; 4. des formes 198-203

§ IV. *Etendues tactile et visuelle.* Le monde des clairvoyants et le monde des aveugles 203-204

§ V. *Les conceptions abstraites de l'espace* 205-206

ARTICLE III. — **La durée et le temps.**

§ I. *Sensation primitive de la durée.* La loi du rythme. Théorie intuitionniste de la durée 207-209
§ II. *Différenciation du présent, du passé et de l'avenir* . . 210-211
§ III. *Appréciations et mesures, directes et indirectes, des longueurs de durée.* 211-214
§ IV. *Conceptions abstraites du temps* 214-215

CHAPITRE XII. — **LES IMAGES**

Définition et importance. 217

ARTICLE I. — **Etude descriptive.**

§ I. *Images représentatives* 218
§ II. *Images affectives* 219-220
§ III. *Types divers d'imagination* 221-222

ARTICLE II. — **La nature des images.**

§ I. *Nature physiologique.* 223
§ II. *Nature psychologique,* comparée à celle de la sensation. 224-225

ARTICLE III. — **L'irréalité des images.**
Les critériums. Les illusions 226-230

ARTICLE IV. — **Evolution et rôle des images** 230-232

CHAPITRE XIII. — **L'ASSOCIATION**
ARTICLE I. — **Définitions et problèmes.**

§ I. *Associations simultanée et successive.* 234-235
§ II. *Le problème des lois de l'association.* 236

ARTICLE II. — **Les affinités associatives.**

§ I. *Théorie anglaise.* Les affinités habituelles 237-240
§ II. *Théorie écossaise.* Les affinités intellectuelles. 241-243
§ III. *Compléments modernes.* Les affinités affectives. . . . 243-244

ARTICLE III. — **Le jeu des affinités associatives.**

§ I. *Le problème* 245
§ II. *Solution : la loi d'intérêt,* 1. dans la vie spontanée ; 2. dans la vie réfléchie. 246-247

CHAPITRE XIV. — **LA MÉMOIRE**

ARTICLE I. — **Analyse descriptive.**

§ I. *Mémoire et réminiscence* 249
§ II. *Les différentes espèces de mémoire* 250-251

ARTICLE II. — **La fixation des souvenirs.**

§ I. *Les conditions* : 1. Répétition ; 2. Facteur physiologique ; 3. Facteur psychologique ; 4. Facteur de l'exercice. . . . 252-253
§ II. *Conditions psychiques* : 1. Mémoire et intelligence ; 2. Mémorisation 254

ARTICLE III. — **La conservation des souvenirs.**

§ I. *Le problème* 255-256

§ II. *Théories psychologiques pures.* Herbart. Bergson 257
§ III. *Théories psycho-physiologiques.* 258

ARTICLE IV. — **Le rappel des souvenirs.**

§ I. *Mécanisme psychologique.* Rappel spontané et rappel volontaire 259-260
§ II. *L'oubli.* Ses causes et ses lois. 261

ARTICLE V. — **La reconnaissance des souvenirs.**

§ I. *La reconnaissance dans la mémoire.* Distinction du souvenir, de l'image et de la perception. 262-265
§ II. *La reconnaissance dans la perception.* L'expérience du « déjà vu » 266-267

ARTICLE VI. — **La localisation des souvenirs.** 268

ARTICLE VII. — **Les maladies de la mémoire.**

1. *Dysmnésie.* 2. *Amnésie.* 3. *Hypermnésie.* 4. *Paramnésie.* L'illusion du « déjà vu ». 269-272

CHAPITRE XV. — **LA PERCEPTION**

1. *Sensation et perception.* 2. *Idée générale de la perception.* 3. *Les problèmes métaphysiques et psychologiques de la perception* . 274-276

ARTICLE I. — **La synthèse perceptive.**

§ I. *Ses éléments.* — A. *Sensations.* Prééminence des sensations tactiles. Rôle pratique des sensations visuelles. — B. *Images.* Interventions et espèces. — C. *Idées* 277-282
§ II. *Son mécanisme.* — *A.* Evocation des images et des idées. Les préperceptions. — *B.* Construction de l'objet. — *C.* Perceptions acquises et éducation des sens. 282-287

ARTICLE II. — **L'extériorisation des perceptions.**

§ I. *Théorie empiriste.* Son origine idéaliste. 288-290
§ II. *Théorie nativiste de l'extériorité naturelle.* 290-291
§ III. *Le prétendu redressement des perceptions.* 291-293

ARTICLE III. — **La localisation des perceptions.**

Théorie des « signes locaux » 294
§ I. *Localisation des perceptions internes* 295-296
§ II. *Localisation des perceptions externes,* 1. tactiles, 2. visuelles 296-297

ARTICLE IV. — **Pathologie de la perception.**

§ I. *Erreurs de sensations* 299
§ II. *Erreurs de perceptions.* 1. Les illusions de la perception. 2. Les hallucinations. 3. Les erreurs de localisation . . . 300-302

CHAPITRE XVI. — **L'IMAGINATION**

ARTICLE I. — **Analyse descriptive.**

1. *Imaginations reproductrice et créatrice;* 2. *Le rêve et la rêverie;* 3. *Les vies artistique, 4. pratique et 5. spéculative.* 303-308

ARTICLE II. — **Les procédés de l'imagination créatrice.**

1. *Association;* 2. *Dissociation;* 3. *Combinaison.* 309-312

ARTICLE III. — **La création imaginative.**

§ I. *Nature biologique* 313-314

§ II. *Jeu de l'intérêt :* 1. émotionnel ; 2. intellectuel 315-316

ARTICLE IV. — **Particularités de la création imaginative.**

1. *Inconscience ;* **2.** *Personnalité ;* **3.** *Idéal ;* **4.** *Génie ;* **5.** Théories *romantique, sociologique, physiologique, psychologique* sur le génie 317-322

CHAPITRE XVII. — **QU'EST-CE QUE PENSER ?**

Problèmes et méthodes 324

ARTICLE I. — **Nature biologique de la pensée.**

1. *La pensée nécessité vitale ;* **2.** *Penser, c'est résoudre des problèmes* 325

ARTICLE II. — **La pensée et le langage.**

1. *Penser, c'est parler. La parole intérieure ;* **2.** *Distinction de la pensée et de la parole ;* **3.** *Peut-on penser sans parler ?* 326-32

ARTICLE III. — **Nature psychologique de la pensée.**

1. *Penser, c'est concevoir des idées, juger, raisonner ;* **2.** *Et c'est pratiquer des opérations intellectuelles :* **a.** *analyse,* **b.** *synthèse ;* **c.** *comparaison ;* **d.** *liaison ;* **e.** *organisation ;* **f.** *contrôle* . . . 329-333

ARTICLE IV. — **Originalité de la pensée.**

Elle est : 1. une *activité dynamique* à lois spéciales ; 2. une *activité volontaire ;* 3. une *activité créatrice ;* 4. une *activité instinctive ;* 5. *Erreur fondamentale de l'empirisme,* qui n'explique ni les opérations, ni les lois de la pensée 33-337

ARTICLE V. — **Deux formes de la pensée.**

§ I. *La pensée implicite.* L'intuition intellectuelle 338

§ II. *La pensée explicite.* Le discours 339-340

CHAPITRE XVIII. — **L'IDÉE**

ARTICLE I. — **Sa nature psychologique.**

Conception et idée 342-343

§ I. *Le contenu de l'idée.* 1. Idées empiriques et logiques ; 2. Les essences ; 3. Vie, variations et évolution des idées . 344-347

§ II. *Le rôle des idées.* 1. Leur fonction biologique ; 2. Idées individuelles et générales ; 3. Extension et compréhension. 348-349

§ III. *Le problème des universaux.* 1. Réalisme, 2. Conceptualisme et 3. Nominalisme, anciens et modernes. 350-351

ARTICLE II. — **Formation des idées.**

Critique de l'innéisme 352

§ I. *L'abstraction et ses diverses formes.* 1. Pas d'abstraction passive ; 2. Abstraction active des images, des idées, des rapports 353-357

§ II. *La synthèse ou construction* 358-359

§ III. *La généralisation.* 1. Ses conditions. 2. Généralisation hâtive et 3. Généralisation prudente ; 4. Idées abstraites et idées générales ; 5. Induction spontanée 360-362

ARTICLE III. — **Rapports de l'idée avec l'image et le mot.**

§ I. *Avec l'image.* 1. Leur distinction. 2. L'idée n'est pas une représentation. 3. Pense-t-on sans images ? 363-365

§ II. *Avec le mot.* 1. Services rendus à l'idée par le mot. 2. Supériorité du mot sur l'image : 3. Distinction du mot et de l'idée. Le nominalisme. 4. Les dangers des mots 365-370

CHAPITRE XIX. — **LE JUGEMENT**

ARTICLE I. — **Le jugement explicite.**

1. *Définitions.* 2. *Théories empiristes.* 3. *Originalité du jugement.* 4. *Il implique synthèse et analyse.* 5. *Son rôle : vérité et erreur.* 6. *Classification des jugements.* 370-376

ARTICLE II. — **Le jugement implicite.**

1. *Dans les perceptions;* 2. *Dans les pensées;* 3. *Rapports entre jugements implicites et jugements explicites* 377-378

CHAPITRE XX. — **LE RAISONNEMENT**

ARTICLE I. — **Analyse descriptive.**

Liaisons empiriques et liaisons logiques des jugements 380

§ I. *La déduction.* 1. Définition : 2. Induction et déduction : 3. Mécanisme de la déduction. 380-382

§ II. *Les raisonnements.* 1. pratiques et théoriques ; 2. de découverte et de vérification ; 3. déductifs et inductifs ; 4, explicites et implicites. 383-387

ARTICLE II. — **Nature du raisonnement.**

§ I. *Son dynamisme.* 1. Finalité. 2. Invention du moyen terme. 3. Le syllogisme. 387-388

§ II. *Ses techniques.* 1. Subsomption. 2. Substitution. 3. Liaison des termes. 389-390

§ III. *Ses lois.* 1. Le déterminisme logique; 2. Vérité logique. 3. Théories empiristes et 4. Intuitionnistes du raisonnement. 390-392

CHAPITRE XXI. — **LA RAISON ET LES PRINCIPES DIRECTEURS DE LA CONNAISSANCE**

ARTICLE I. — **La raison.**

§ I. *Raison objective* (sens commun) *et raison subjective.* . . 394-395

§ II. *Raisons théorique, pratique, critique* (le bon sens) . . 395-396

§ III. *Le problème de la raison :* unité ou multiplicité ?. . . 397-398

ARTICLE II. — **Nature des premiers principes.**

Principes et catégories. 398-399

§ I. *Analyse descriptive.* Principes et catégories : 1. d'*identité ;* 2. de *raison ;* 3. de *causalité ;* 4. de *substance ;* 5. de *finalité.* Téléologie. Doctrines de Kant sur la finalité. 400-409

§ II. *Caractères.* 1. Comme méthodes naturelles de pensée subjectivement innées, universelles, nécessaires ; 2. Comme fondements logiques, objectivement *a priori,* universels, nécessaires . . . 410-412

ARTICLE III. — **Origine des premiers principes.**

Le problème et sa complexité. 412

§ I. *Origine de leur connaissance*. 1. Leur inconscience naturelle ; 2. L'erreur innéiste ; 3. Objections de Hume : 4. Les « idées dues à la conscience » 413-415

§ II. *Origine de leur existence*. Théories empiristes et rationalistes 416-421

§ III. *Problème de leur valeur* 421

CHAPITRE XXII. — **LA CROYANCE**

ARTICLE I. — **Nature de la croyance.**

§ I. *Analyses psychologiques*. 1. Croyances objective et subjective. 2. Domaine de la croyance. 3. Croyances réelle et rationnelle. L'ontologisme. 4. Peut-on penser sans croire ? 422-427

§ II. *Formes de la croyance*. Croyances : 1. implicite et explicite ; 2. spontanée et réfléchie ; 3. actuelle et habituelle. . 427-430

§ III. *La certitude*. Sa nature et ses formes. 431-432

ARTICLE II. — **Causes de la croyance.**

Théories : 1. empiristes : 2. intuitionnistes ; 3. intellectualistes ; 4. volontaristes. 5. instinctivistes ; 6. sociologiques. 7. L'art de croire 433-440

CHAPITRE XXIII. — **LE LANGAGE**

ARTICLE I. — **Les signes.**

1. *Leur nature subjective*, et 2. *objective*. 3. *Leur rôle dans la connaissance* et 4. *dans le langage* 441-444

ARTICLE II. — **Le langage émotionnel.**

§ I. *Production des signes émotionnels*. 1. Irradiation des émotions. 2. Théories évolutionnistes 445-447

§ II. *Leur interprétation* 448

ARTICLE III. — **Le langage conceptuel.**

Les problèmes. 449

§ I. *L'origine du langage conceptuel*. Théories : 1. de sa révélation primitive ; 2. de son artificialité ; 3. de son instinctivité ; 4. de son élaboration progressive 449-451

§ II. *L'évolution du langage*. 1. Son déterminisme social ; 2. La langue universelle 453-454

§ III. *L'assimilation du langage*. 1. Son mécanisme. 2. La transmission des idées 455-456

§ IV. *L'invention de l'écriture* 457

LIVRE IV. — **LA SENSIBILITÉ OU LA VIE AFFECTIVE**

Définitions et problèmes 459

CHAPITRE XXIV. — **LES INCLINATIONS**

ARTICLE I. — **Leur nature.**

§ I. *Leur nature biologique*. Besoins et inclinations 461

§ II. *Leur révélation psychologique.* 1. Inconscience; 2. Conscience par l'impulsion et par 3. le désir 462-463

§ III. *Leurs caractères empiriques.* 1. Ce sont des instincts. 2. Instincts primaires et secondaires. 3. Plasticité et évolution des instincts. 4. La lutte contre les instincts. 464-467

§ IV. *Leur jeu dynamique.* 1. Périodicité. 2. Influence sur la connaissance et sur l'action 468-469

ARTICLE II. — **Leur classification.**

1. *L'homme a-t-il plus ou moins d'instincts que les animaux?* 2. *Le problème de la classification* 470-471

§ I. *Inclinations personnelles.* 1. Fondement commun ; 2. Classification ; 3. Forme commune. 472

§ II. *Inclinations sociales.* 1. Fondement ; 2. Trois instincts sociaux types: imitation, sympathie, bienveillance. 3. Classification. 4. Les instincts antisociaux 473-477

§ III. *Inclinations supérieures.* 1. Les trois instincts du vrai, du beau, du bien. 2. L'instinct religieux. 478-479

§ IV. *Le problème de la réduction des inclinations.* 1. La Rochefoucault. 2. Les évolutionnistes 480-485

CHAPITRE XXV. — **LE PLAISIR ET LA DOULEUR**

ARTICLE I. — **Étude descriptive.**

§ I. *Leur nature.* Y a-t-il deux sensibilités affectives? . . . 486-487

§ II. *Leurs rapports réciproques.* 1. Rapports empiriques d'alternance, de compénétration et de contraste. 2. Quel est le fait primitif? Solutions pessimiste, optimiste et psychologique. 3. Question des états neutres : 487-489

§ III. *Leurs rapports avec les représentations et avec les idées.* 490-491

ARTICLE II. — **Les causes du plaisir et de la douleur.**

Le problème et ses solutions 491

§ I. *Théories intellectualistes* 492

§ II. *Théories de l'activité.* Aristote et Grote 493-495

§ III. *Théorie biologique et finaliste.* 1. Rapports du plaisir et de la douleur avec les inclinations. 2. Leur téléologie pour l'action. 3. Diverses applications de la théorie biologique. 4. La théorie évolutionniste 495-501

CHAPITRE XXVI. — **LES ÉMOTIONS**

ARTICLE I. — **Les sensations.**

Définitions physiologiques et psychologiques. 503

ARTICLE II. — **Les sentiments.**

§ I. *Théorie intellectualiste classique.* 504-505

§ II. *Théorie psycho-physiologique.* Thèses, applications et conclusions. 506-510

ARTICLE III. — **Finalité de l'émotion.**

1. Théorie biologique. 2. Téléologie. 3. Dynamogénie. . . . 511-513

ARTICLE IV. — **Classification des émotions.**

1. Le problème : 2. Solutions historiques : Stoïciens, Bossuet, Descartes, Spinoza ; 3. Solution pratique. 514-515

CHAPITRE XXVII. — **LES PASSIONS**

ARTICLE I. — **Leurs rapports avec les émotions et avec les inclinations** 516-517

ARTICLE II. — **Leur nature et leurs effets.**

1. *La passion force vitale :* 2. *Force désorganisatrice :* 3. *Force réorganisatrice : influence sur le corps et sur l'âme :* 4. *Petites et grandes passions* 517-520

ARTICLE III. — **Leur finalité.**

1. *Leur valeur biologique :* 2. *Leur valeur morale* 521-522

ARTICLE IV. — **Leurs classifications.**

1. *Par rapport aux émotions et* 2. *aux inclinations.* 523

CHAPITRE XXVIII. — **LE CARACTERE**

Caractère spécifique et caractère individuel 524

ARTICLE I. — **Nature du caractère.**

1. *Tempérament :* 2. *Éléments psychologiques ;* 3. *Hérédité.* . . . 525-528

ARTICLE II. — **Son évolution.**

2. *Immutabilité, ou* 2. *plasticité ? Les facteurs de son évolution.* 528-530

ARTICLE III. — **Classifications des caractères** 530-532

LIVRE V. — L'ACTIVITÉ OU LA VOLONTÉ

1. *Définitions.* 2. *Évolution de l'activité.* 3. *Le réflexe, phénomène biologique fondamental de l'activité. Définitions, formes et associations des réflexes.* 4. *Leur utilisation dans la vie organique et dans la vie de relation* 533-536

CHAPITRE XXIX. — **L'INSTINCT OU L'ACTIVITÉ ANIMALE**

1. *L'intelligence animale : son existence et son évolution :* 2. *L'activité animale : les problèmes de l'instinct* 539-541

ARTICLE I. — **Les tropismes.**

1. *Les faits.* 2. *Leurs interprétations :* a. *psychologique,* b. *mécaniste,* c. *biologique ;* 3. *Portée limitée des tropismes.* 541-543

ARTICLE II. — **Analyse descriptive de l'instinct.**

1. *Caractères spécifiques :* a. *adaptation ;* b. *stupidité ;* c. *spécificité ;* d. *nécessité,* e. *immutabilité ;* 2. *Quelques restrictions* 543-546

ARTICLE III. — **Jeu psycho-physiologique de l'instinct.**

1. *Physiologiquement : association de réflexes ;* 2. *Psychologiquement : double psychisme, automatique et inconscient* 546-549

ARTICLE IV. — **Nature de l'instinct.**

Théories : 1. *mécaniste ;* 2. *anthropomorphique ;* 3. *romantique ;* 4. *biologique* 550-552

ARTICLE V. — **Origine de l'instinct.**

Théories : 1. *de Condillac ;* 2. *de Lamark ;* 3. *de Spencer et Cope ;* 4. *de Darwin* 554-557

CHAPITRE XXX. — **L'AUTOMATISME PSYCHOLOGIQUE**

Sa sphère d'application 569

ARTICLE I. — **Ses principales formes.**

1. *Les idées-forces.* 2. *Automatisme psychologique dans les émotions ;* 3. *Dans les fonctions intellectuelles inférieures ;* 4. *Dans la pensée ;* 5. *Dans l'action. L'action idéo-motrice* 559-563

ARTICLE II. — **Ses principales applications.**

1. *Automatisme normal : distraction et suggestion* (hétérosuggestion et autosuggestion). 2. *Automatisme anormal : somnambulisme, hypnotisme et hystérie* 563-567

CHAPITRE XXXI. — **LA VOLONTÉ**

ARTICLE I. — **Analyse de l'action volontaire.**

§ I. *Ses phases.* Délibération, décision, exécution. 569-570

§ II. *Part de la volonté dans chacune des trois phases.* 1. Dans la délibération : inhibition et attention ; 2. Dans la décision : choix ; 3. Dans l'exécution : maîtrise de l'action idéo-motrice. 571-575

§ III. *Critérium psychologique du vouloir.* qui est, non l'*effort*, ni l'*attention* volontaire, mais la *décision avec choix*. . . 576-577

ARTICLE II. — **Nature originale de la volonté.**

Le Problème. 1. *Théorie intellectualiste.* Réalité de l'expérience du vouloir. 2. *Théorie sensualiste.* Le vouloir distingué du désir. 3. *Originalité de la volonté* 577-582

ARTICLE III. — **Les maladies de la volonté.**

1. *La santé de la volonté.* 2. *Les aboulies.* 3. *Education et rééducation de la volonté* 583-584

CHAPITRE XXXII. — **LA LIBERTÉ**

ARTICLE I. — **Le concept de la liberté.**

1. *Liberté du pouvoir-faire* (libertés physique, civile, politique, morale). 2. *Liberté du vouloir,* ou *libre arbitre* 587-589

ARTICLE II. — **Les preuves du libre arbitre.**

§ I. *Par la conscience psychologique.* 1. Universalité de la preuve. 2. Sa valeur : vraies et fausses consciences de liberté. 3. Objections déterministes de Fouillée, de Spinoza, de Schopenhauer, de Leibnitz 590-596

§ II. *Par la conscience morale*. 1. L'argument empirique. 2. Sa forme kantienne. 3. Echappatoires déterministes 596-598

§ III. *Par la conscience sociale* 598-599

ARTICLE III. — **Trois théories psychologiques de la liberté.**

§ I. *La liberté d'indifférence* 600

§ II. *La liberté identifiée au déterminisme psychologique*. 1. Théorie de Leibnitz; 2. Discussion du *motif le plus fort* ; 3. Contradictions 601-604

§ III. *La liberté d'indétermination*. 1. Liberté présuppose *indécision*, et 2. implique *autodécision* : 3. Tout acte libre est imprévisible ; 4. Dieu prévoit-il les actes libres ? 605-608

ARTICLE IV. — **La liberté et le déterminisme scientifique.**

§ I. *Remarques générales sur le déterminisme universel*. 1. Il est une *hypothèse* : 2. impliquant des *postulats* : 3. qui *vont contre la méthode scientifique*, et 4. qui *faussent l'expérience du vouloir* 608-609

§ II. *Les arguments déterministes*. La liberté en face : 1. du *déterminisme physique*, et des principes de causalité et de conservation de l'énergie : 2. du *déterminisme physiologique* ; 3. du *déterminisme social* ; 4. du *déterminisme psychologique*. 610-615

EVREUX, IMPRIMERIE CH. HERISSEY

Imprimatur. Parisiis, die 28a Septembris 1917
H. Odelin, v. g.

Baudin E.
Psychologie 3e éd.

BF
132
.B33